Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/teologiayvida5319unse

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 21 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

TEOLOGIA Y VIDA

LA VIRGEN MARIA

JULIO-SEPTIEMBRE 196

"LIBRERIA SAN PABLO"

Alameda 1626 Fono 89145 Casilla 3746

SANTIAGO

JUAN XXIII

DIARIO
del
ALMA

584 páginas tamaño 20 x 28 centímetros, con profusión de ilustraciones.

El libro que está conmoviendo al mundo. El gran Papa Juan va estampando día tras día en sus páginas cuanto ocurre en su vida, pasa por su mente y siente su corazón.

Una gran revista italiana, ajena totalmente a lo religioso, lo juzga la revelación del siglo.

SERA DISTRIBUIDO POR LA

LIBRERIA SAN PABLO
Avda. B. O'Higgins 1626
Casilla 3746
Teléfono 89145
Santiago - Chile

TEOLOGIA Y VIDA

Revista Trimestral

PUBLICACION DE LA FACULTAD DE SAGRADA TEOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE

Subscripción anual: E° 5.00 Extranjero: US$ 2.50
Número suelto: E° 1.30 Extranjero: US$ 0.80

(Subscripción de favor: E° 8.— o US$ 3 al año)

DIRECTOR
PBRO. ANTONIO MORENO

Consejo de Redacción

MONS. VICENTE AHUMADA
P. JOSE ALDUNATE, S.J.
P. EGIDIO VIGANO, S.D.B.
PBRO. JOSE COMBLIN
PBRO. JORGE MEDINA
P. JUAN OCHAGAVIA, S.J.
P. LEON TOLOZA, O.S.B.

Redacción y Administración:
Av. Bernardo O'Higgins 224, Cas. 114-D.
Teléfono N.° 31515. Santiago - Chile.

AÑO V SUMARIO Nº 3

BELTRAN VILLEGAS, SS. CC.: La Virgen en la teología bíblica .. 159

FLORENCIO HOFMANS, PBRO.: María y la Iglesia 169

MONS. ENRIQUE ALVEAR: Reflexiones sobre la Pastoral Mariana en Chile 180

NOTAS 187

LEYENDO LA BIBLIA
ANTONIO MORENO C.: Génesis II, 4 b - III, 24 207

CRONICA DE LITURGIA 223

CRONICA DE LA IGLESIA 228

LIBROS 237

TERCER TRIMESTRE DE 1964

Con las debidas licencias

Beltrán Villegas, SS. CC.

LA VIRGEN EN LA TEOLOGIA BIBLICA

Los estudios mariológicos se han desarrollado frondosamente en los últimos años. Aun en un dominio tan restringido como el de la Teología bíblica, existe ya una bibliografía copiosa y casi desalentadora (1). Esto hace, inevitablemente, que a un artículo de carácter general, como debe ser el nuestro, no se le pueda exigir a esta fecha una gran originalidad.

Conviene señalar desde el comienzo que no vamos a exponer la teología que se puede construir sobre la base de los textos bíblicos, ni tampoco los fundamentos bíblicos del dogma o de la teología marianos como hoy día los poseemos, sino más bien la teología mariana que los mismos autores bíblicos han elaborado (2); y al hablar de "teología mariana", lo hacemos en sentido riguroso, pensando exclusivamente en los casos en que María aparece como tema de reflexión explícita realizada por algún autor bíblico. Según esto, dejaremos de lado todos los textos —del Antiguo o del Nuevo Testamento— que simplemente mencionan a la Virgen, o que se refieren a ella, pero sin dar señales de esa actividad refleja e integradora, característica del pensamiento teológico. Y como hay virtual unanimidad para estimar que sólo S. Lucas y S. Juan ofrecen una teología mariana madura y elaborada (3), en nuestra exposición nos atendremos sólo a estos dos autores.

A. LA TEOLOGIA LUCANA

Igual que para S. Mateo, la concepción virginal y "pneumática" de Jesús por María, esposa de José, es para S. Lucas un dato positivo, ya reconocido por la Comunidad cristiana. Pero, a diferencia de S. Mateo, S. Lucas se interesa por desen-

---

(1) Ver Apéndice Bibliográfico. Y nuestra lista no pretende ser exhaustiva.

(2) Nuestro trabajo es, pues, de orden histórico, en el sentido que nos limitaremos al contenido conscientemente puesto en los textos bíblicos por los hagiógrafos —contenido que puede ser alcanzado mediante los procedimientos habituales del método histórico.

(3) Un indicio de esto se tiene en que, fuera de algunos artículos sobre la Virgen en el A. T., casi no existen estudios monográficos sobre la mariología bíblica no-lucana o no-joánica; yo al menos sólo conozco uno: el artículo de A. Feuillet, "Les témoignages de saint Paul, saint Marc et saint Matthieu relatifs a la Vierge Marie", en *Bible et Vie Chrétienne*, 30 (1959), 45 ss.: y todavía se trata, en realidad, de la publicación de una parte del estudio completo que Feuillet iba a publicar pronto en el tomo VI de *Maria* del P. H. du Manoir.

trañar lo que este hecho significa, no sólo para Jesús, sino también para su Madre. Su visión al respecto, nos la ofrece entrelazada en los relatos de los dos primeros capítulos de su evangelio.

I

Lo que más inmediatamente aparece destacado por S. Lucas, es que esta maternidad virginal significó para la Virgen un inmenso despliegue de fe, cuyas diversas facetas describe él cuidadosamente.

Su fe en cuanto acogida dócil a la Palabra de Dios, se encuentra expresada sobre todo en la escena de la Anunciación. Su respuesta al Angel: "He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra" (I, 38), constituye ya en sí misma una formulación admirable de la total disponibilidad para el Designio de Dios, pero adquiere toda su dimensión gracias a la meditada orquestación que le da S. Lucas: la actitud de la Virgen aparece, por una parte, contrapuesta a la de Zacarías, castigado "por no haber creído en las palabras" del Mensajero celestial destinadas a "cumplirse" de todos modos (I, 18 - 20), y, por otra parte, celebrada expresamente por Elisabet, quien proclama "bienaventurada" a María "por haber creído en el cumplimiento de las palabras que le fueron transmitidas de parte del Señor" (I, 45).

Pero para S. Lucas la fe no es solamente prontitud para acoger la Palabra de Dios: es también cuidadosa "conservación" y "preservación" de esa misma Palabra en el corazón, contra todos los embates de la decepción y el desaliento: ver VIII, 12 - 15, y XI, 28. Con estos textos a la vista, se comprende bien el alcance de la insistencia con que S. Lucas destaca la actitud "retentiva" y reflexiva de la Virgen frente a los sucesos desconcertantes en los que, al desgranarse el tiempo, se iba proyectando el misterio de su Hijo (II, 19, 51). Esta insistencia es tanto más de notar, cuanto que S. Lucas señala expresamente que tales sucesos no fueron de inmediato asimilados por María (II, 50): con lo cual quiere sin duda subrayar que la adaptación al destino misterioso y trascendente de su Hijo, no se realizó en ella de una vez para siempre, y que sólo fue lograda mediante una inquebrantable adhesión a la Voluntad de Dios que se iba revelando en los acontecimientos, y mediante una constante meditación y afán por comprender su sentido.

Otro aspecto de la fe de María que S. Lucas acentúa notoriamente, es la prontitud para traducir en obras la Palabra de Dios: nos dice, en efecto, que María partió "con presteza" a visitar y asistir a su pariente Elisabet, de cuyo estado había sido informada por el Angel, manifestando en esta forma "real" su fe en el mensaje que le fuera transmitido (I, 36, 39).

No podemos terminar este tema de la fe de María según S. Lucas, sin señalar expresamente la forma en que él concibe su relación con la maternidad mesiánica. Su idea al respecto es, ante todo, que ésta, en cuanto relación física, no constituye una vinculación con Jesús provista de algún valor: lo único que vale es la fe. Y es así como S. Lucas no sólo conserva en su evangelio la escena marcana en que Jesús proclama que el verdadero parentesco con él no se funda en los lazos de la carne y de la sangre (Mc. III, 31 - 35; Lc., VIII, 19 - 21) sino que añade por su cuenta otra escena semejante, en la que Jesús corrige la exclamación de una

mujer que "beatifica" a su Madre (XI, 28). Pero también, y justamente en estos mismos textos, S. Lucas nos subraya que en María el parentesco físico iba acompañado de esa fe que de veras vincula con Cristo. En efecto, la sentencia que pone en labios de Jesús para corregir a la espontánea mujer ("más bien dichosos los que escuchan la Palabra de Dios y la conservan"), está formulada de tal manera que no puede dejar de evocar el caso de María "que conservaba todas estas palabras en su corazón". Por otra parte, al transcribir la mencionada escena marcana, S. Lucas introduce una notable alteración en la fraseología del dicho de Jesús: en vez de "el que hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana, y mi madre" (Mc., III, 35; Mt., XII, 50 de la misma redacción, sin ninguna variante de interés para nuestro propósito), encontramos en Lc.: "Mi madre y mis hermanos son aquellos que escuchan la Palabra de Dios y la ejecutan" (VIII, 21). En esta redacción, no sólo se le da mayor relieve a la mención de la "madre", centrándose en cierto modo en ella la atención, sino que también, por el uso de la fórmula "Escuchar la Palabra de Dios y ejecutarla", se quiere aludir a la actitud de María, tal como había sido descrita en los dos primeros capítulos del evangelio.

I I

El descubrimiento, en el A. T., de lo que se ha llamado "la espiritualidad de los pobres de Yahvé " (4), ha traído como consecuencia el reconocimiento de que S. Lucas ha querido presentarnos a María como animada por el espíritu de esos "pobres" que luego iban a ser llamados bienaventurados por Jesús.

El hecho de la pobreza efectiva de María aparece con claro relieve bajo la pluma de S. Lucas, especialmente en los relatos del nacimiento de Jesús (cf. II, 7, 12, 16) y de su presentación en el Templo (5). Pero este hecho, por sí solo, nos deja apenas en el dintel de su pobreza, tal como la entiende S. Lucas. Donde ella se manifiesta en todo su alcance, es en el poema puesto por nuestro evangelista en labios de María (I, 46 - 55).

El Magnificat, constituido casi exclusivamente por citas o reminiscencias del A. T., es en realidad una síntesis de la espiritualidad de los pobres: en él no sólo se enmuentra materialmente la terminología característica de la literatura proveniente de esos medios (6), sino que se expresan también las actitudes espirituales que los distinguían: ante todo, reconocimiento de esa "ley" que rige las intervenciones de Dios en la historia, en virtud de la cual El trastorna los valores recibidos, prefiriendo a los que nada son según el metro de este mundo; en seguida, plena conciencia de la gratuidad de su acción salvífica, aceptación gozosa de la propia pequeñez, lúcida y sencilla gratitud por los dones de Dios, pronta a

---

(4) Ver el libro ya clásico de A. Gelin, *Les pauvres de Yahweh* (Coll. "Témoins de Dieu", 14), París 1953.

(5) C. II, 24. "Un par de tórtolas o dos pichones de palomas" era el don previsto por la Ley para quienes no tuvieran el dinero suficiente con que adquirir una res de ganado menor. Cf. Lev., XII, 6-8.

(6) Cabe señalar al respecto, en forma especial, el sustantivo *tapeinôsis* (vers. 48) y el adjetivo *tapeinói* (vers. 52), bajo los cuales se reconoce la raíz hebrea *'nw* = ser indigente.

expresarse en salmos de alabanza, entrega incondicionada al "servicio" de Dios en un destino humilde y doloroso.

Este último rasgo merece un instante de atención. Es bien visible que él constituye un punto de contacto entre la espiritualidad de los pobres y la que aparece expresada en los "Poemas del Servidor de Yahvé" (= Is, XLII, 1 - 7; XLIX, 1 - 7; L, 4 - 9; LII, 13 - LIII, 12): contacto que, según es bien sabido, y como era natural que sucediese, ya se había establecido en los últimos siglos del A. T. En el Magnificat mismo, tal rasgo no tiene especial énfasis, y sólo aparece evocado por la denominación de "esclava del Señor", aplicada a María. Pero en otros lugares se lo encuentra inequívocamente señalado. Ya tuvimos ocasión de hablar de la respuesta de la Virgen al Angel, expresión inigualada del ideal de "servicio". Pero hay otro texto, a través del cual quiere S. Lucas expresar que la Virgen fue llamada a compartir el destino doloroso de Jesús, el Servidor de Yahvé. Nos referimos a las palabras del anciano Simeón (II, 35). Para entender lo que significa ese "paso" (griego: verbo *diérjeszai)* de la espada por el alma de María, se debe tomar en cuenta que la expresión —bastante singular— proviene de Ez., XIV, 17, donde se refiere a la Cólera de Dios que pasará por el pueblo realizando un juicio o discriminación, y que en el contexto lucano inmediato (II, 34) se habla de la discriminación que tendrá lugar, en cierto modo automáticamente, por el mero hecho de la aparición de Jesús y de su destino desconcertante. A la luz de estos antecedentes, el pensamiento de S. Lucas parece ser que la división que va a realizarse tendrá una resonancia en el alma de María, consistente en el desgarramiento causado por la perdición de muchos de los que ella lleva en su corazón. Así, pues, María aparece personalmente asociada al destino de contradicción de su Hijo, el Servidor crucificado por la incredulidad de su pueblo (7).

I I I

Las últimas palabras del párrafo precedente nos comienzan a introducir en el tema del especial designio de Dios sobre la Virgen —tema acerca del cual S. Lucas tiene mucho que decirnos, todo importante y complejo.

Que la maternidad sobrenatural de María incluya una elección gratuita y singular, es algo demasiado evidente. Y así, lo que S. Lucas quiere exponer no es simplemente el hecho, sino sus dimensiones concretas. Según lo señalan con virtual unanimidad los trabajos recientes, S. Lucas sitúa en una doble perspectiva la vocación de la Virgen: una de carácter individual, y otra de carácter representativo. La primera nos permite ver lo que podríamos llamar los "supuestos" de su maternidad sobrenatural; la segunda, su significado integral y sus proyecciones.

Para expresar su pensamiento en cuanto al primero de estos enfoques, S. Lucas recurre a la terminología de su maestro, S. Pablo, y nos habla de la Virgen como

---

(7) En la interpretación de Lc, II, 35 hemos seguido muy de cerca el pensamiento expuesto por el R. P. P. Benoit en su curso de la Escuela Bíblica de Jerusalén, el año 1961/62.

"agraciada" o "colmada de gracia" (griego *kejaritômênê)*, y nos dice que ella "encontró gracia (griego: *járis)* delante de Dios" (8).

Si uno escucha estos textos prestando oídos a todas sus "armónicas" paulinas, ellos nos ofrecen el siguiente sentido: la predestinación de María a su maternidad mesiánica, ha significado para ella que Dios, gratuitamente, la ha preparado para su misión, concediéndole al efecto, de antemano y en forma permanente, esa santidad con que alguien llega a serle agradable, y que a nosotros sólo se nos otorga "en el Amado" (cf. Ef., I, 6). Es un regocijante signo de los tiempos, que podamos expresar el pensamiento de S. Lucas con las palabras de un teólogo protestante: "María, en vista de su vocación de Madre del Mesías, fue colmada con esa gracia cuya plenitud está en Cristo; fue colmada con esa plenitud de la gracia que está en el Amado, como quien debía ser la Madre del Amado . . . El Evangelio no nos dice que Dios la escogió a causa de su santidad. La santidad de María es más bien el fruto de esa predestinación única de que era objeto en el pensamiento de Dios . . . Desde su concepción y su nacimiento, María se encuentra predestinada a recibir esta vocación de Madre del Mesías. Se encuentra preparada misteriosamente al acontecimiento de la Anunciación y esto es lo que significa el título que el Angel le da. . . . Todo esto glorifica la pura gracia y la total libertad de Dios que escoge a quien quiere "según el beneplácito de su voluntad para gloriosa alabanza de su gracia". Esta visión de la predestinación de María según la libre gracia de Dios, y de su preparación lejana a su llamado . . . es una explicación que se impone de las palabras del Angel y del título "Llena de gracia" que María ha recibido" (9).

Es en la presentación de la Maternidad mesiánica dentro de la perspectiva que hemos llamado "representativa", donde S. Lucas nos ofrece lo más novedoso e interesante de su teología mariana. Según él, la Virgen María, al concebir y dar a luz al Mesías Salvador, encarnó en su persona la figura bíblica de "la Hija de Sión". Esta es la conclusión a que han llegado los más diversos autores que han estudiado la cosa en los últimos veinte años (10). Tratemos de comprender lo que esto significa.

En muchos textos del A. T., el pueblo de Dios aparece personificado en una mujer, llamada habitualmente la "Hija de Sión", en quien se condensa toda su expectación, toda su receptividad, todo lo que en él hay de "femenino" ("die ewige Frau", diría Gertrudis von le Fort). Estribando en las diferentes posibilidades ofrecidas por esta personificación literaria, los autores bíblicos habían recurrido a ella para describir tanto la aflicción como la liberación de Israel; y así unas veces se habla de ella como de una virgen humillada (v. gr., Lam., I, 15) o como de una mujer que se retuerce en los dolores del parto (v. gr., Jer., IV, 31), y otras, como de una doncella admitida al gozo de las nupcias con Yahvé (v. gr., Is., LXII, 15).

---

(8) I, 28, 30. El sustantivo *járis* (gracia) no es usado jamás por S. Marcos ni por S. Mateo, y es muy poco usado en los escritos no paulinos del N. T.; el verbo *jaritún* (otorgar gracia), del que *kejaritômenê* es el participio perfecto pasivo, sólo es usado en este lugar y en Efes., I, 6.

(9) M. Thurian, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise,* Taizé, 1962, pp. 31 - 33.

(10) Nombremos, entre los católicos, a Lyonnet, Laurentin, Bouyer, Galot, Deiss, Feuillet y Benoit; entre los protestantes, a Sahlin, Hebert y Thurian.

Pero lo más frecuente es que ambos temas aparezcan unidos: la hija de Sión representa al pueblo que en medio de su aflicción recibe el anuncio gozoso de su liberación escatológica. Entre muchos otros textos (v. gr., Is., LII, 2; LXII, 4 - 5, 10 - 11), merece citarse Miq., IV, 9 - 2, donde el parto mismo, precedido de tantos dolores, se convierte en imagen de la "liberación" escatológica (cf. Ev. de S. Juan, XVI, 21). Así se fue abriendo paso en el Judaísmo una visión de las cosas, en la que la Comunidad elegida resultaba desempeñar, justamente por sus tribulaciones, un papel en cierto modo maternal respecto de la era de la Salvación. Es bien sabido que en este sentido hablan los escritos rabínicos de "los dolores del Mesías" (es decir, de los dolores como de parto, previos a la aparición del Mesías), y uno de los Himnos de Qumrân (1 QH, III, 6 - 18) llama madre del Mesías a la congregación de los justos, víctima de la persecución de los impíos (11).

Ahora bien, cuando, en la escena de la Anunciación a María, se estudia con alguna detención la fraseología del mensaje puesto por S. Lucas en boca del Angel (I, 28 - 33), resulta evidente la utilización deliberada del oráculo en que Sofonías se dirige a la Hija de Sión, invitándole a alegrarse porque, disipada la opresión, Yahvé está en su seno como Rey y Salvador (12). Este hecho hace suponer que S. Lucas veía en la Virgen como la manifestación personal de "la Hija de Sión".

Tal hipótesis adquiere mayor firmeza cuando se comprueba que, en la respuesta del Angel a la Virgen explicándole el modo de su concepción, S. Lucas hace una transparente alusión a la rica teología veterotestamentaria sobre la Habitación de Dios en medio de su pueblo por medio de la Nube que reposaba sobre el Arca de la Alianza en el Tabernáculo o en el Templo (13). En efecto, esta misma teología era la utilizada ya por Sofonías, en el oráculo citado, al prometerle a la Hija de Sión que muy pronto gozaría de nuevo de la presencia en medio de ella de Yahvé; incluso se debe notar que la expresión "en tu seno", empleada por Sofonías (y usada dos veces en forma pleonástica por S. Lucas), era clásica en los textos del A. T. para referirse a la presencia de Yahvé "en medio de" Israel. Vemos, entonces, que, a través de dos temáticas aparentemente distintas, S. Lucas apunta hacia una sola afirmación: que María, en su Maternidad sobrenatural, encarnó en su persona al pueblo de Dios, llamado a ser, en la era escatológica, pueblo "teóforo" (14).

---

(11) Cf. A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumrân*, Nueva York, 1962, p. 208, nota 3.

(12) Sof., III, 14-17; ver también Zac., II, 14; IX, 9. Necesitaríamos disponer de un espacio mucho mayor para poder fundamentar plenamente nuestra afirmación. El lector interesado puede consultar este punto en R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I - II*, París, 1957, pp. 64 - 71.

(13) Lc., I, 35. Comparar Ex. XL 35; Núm., IX., 18, 22; 2 Cron., V, 7 - VI, 2. De nuevo tenemos que lamentar la imposibilidad de desenvolver el tema con la debida amplitud. Nos remitimos a S. Lyonnet, "Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Vierge Marie", en *L'Ami du Clergé*, 1956, 33 - 48; y al ya mencionado R. Laurentin, op. cit., pp. 73 - 79.

(14) La misma conclusión podría todavía confirmarse estudiando de cerca el Magnificat. En efecto: a) Según lo sabemos por el Targum, los Judíos interpretaban el Cántico de Ana (1 Sam., II, 1 - 10) como "canto de Israel"; ahora bien, el Magnificat es, por así decirlo, una "edición revisada" del Cántico de Ana. b) El comienzo del Magnificat se inspira manifiestamente en el "Canto de la Hija de Sión", de Is., LXI, 10. c) Según se desprende de la estructura misma del Magnificat, la Virgen pro-

Para concluir, queremos citar por segunda vez a M. Thurian, cuyas palabras nos parecen expresar con rara perfección el pensamiento de S. Lucas sobre el alcance "representativo" y eclesial de la vocación de María. "S. Lucas, escribe, reconoce en la Virgen María a la Hija de Sión del A. T., a la Hija de Sión escatológica, a la "encarnación" del "Resto fiel" de Israel que, en su pobreza y su santidad, espera el gozo de la venida de Dios en su Mesías. María, Hija de Sión, se convertirá en Madre del Mesías, y, al concebir virginalmente, Yahvé va a venir a habitar en su seno, como en el Arca de la Alianza. Hija de Sión, Madre del Mesías, Morada de Dios: he ahí la titulatura que se le puede dar a María, en la perspectiva del A. T. tal como S. Lucas la ha querido subrayar" (Op. cit., p. 27). O, como dice R. Laurentin, "en María la Hija de Sión deja de ser un símbolo para llegar a ser una realidad personal, y la presencia de Yahvé en el seno de Israel toma un nuevo sentido: el de una maternidad divina" (15).

B. LA TEOLOGIA JOANICA

Es absolutamente imposible comprender la teología mariana de S. Juan, si no es dentro de la perspectiva más amplia de su visión peculiar de la obra de Jesús.

Según S. Juan, Jesús ha venido a realizar la gran Transformación escatológica, en la que se sustituye al régimen de la Antigua Alianza la era de la Verdad y del Espíritu. En ella, particularmente, el culto antiguo, con su régimen de purificaciones ineficaces y con su vinculación a un lugar determinado y a un templo material, es reemplazado por un culto nuevo, "en Espíritu y en Verdad", ligado únicamente al Templo que es el Cuerpo del mismo Cristo, y capaz de purificar en su Sangre de las manchas de cualquier pecado. Para la misma Comunidad llamada a disfrutar de la nueva era, esta Transformación equivale, desde puntos de vista complementarios, a la celebración de sus Bodas con el Esposo mesiánico, y a su re-nacimiento o vivificación o resurrección.

Esta obra suya, Jesús la realiza plenamente en "su Hora", que es la de su "Exaltación": término en el cual S. Juan incluye tanto la Crucifixión como la Resurrección y Ascensión de Jesús. Pero antes de la llegada de esta "Hora", Jesús ejecuta "signos", en los cuales tiene lugar una primera realización y manifestación de lo que se desplegará en plenitud cuando llegue "la Hora".

Ahora bien, S. Juan nos dice que María está asociada con Jesús en su obra de la Transformación escatológica, y que su papel propio es el de engendrar como Madre al pueblo nuevo de Dios, es decir, a los verdaderos "vivientes". Pero todo esto, S. Juan lo expresa con su propio lenguaje, simbólico y sugerente, hecho de sutiles alusiones.

El texto —clave es el de las Bodas de Caná (II, 1 - 12). S. Juan nos dice expresamente que este cambio de agua en vino fue un "signo" realizado por Jesús:

---

clama hecho "en favor suyo" el advenimiento de la era escatológica: afirmación que sólo puede comprenderse si ella encarna a todo Israel. d) En los versículos 51 - 53 ella parece identificarse con la comunidad de los pobres, núcleo del "Resto de Israel".

(15) R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale,* París, 1953, p. 23.

aun más, que fue no sólo el primero de sus signos, sino su "signo primario" (16). El simbolismo es evidente. El verdadero centro de interés del episodio reside en el Vino de las Bodas escatológicas (o —lo que es igual— de la Nueva Alianza): vino que Jesús no puede proporcionar —cambiando para ello el agua de la Antigua Alianza— mientras no llegue su Hora (17), lo cual no obsta para que proporcione de inmediato, a manera de una lejana anticipación, una cantidad enorme (unos 700 litros) de vino excelente, obtenido por transmutación de un agua destinada a la purificación de los Judíos.

A esta luz debemos examinar el papel atribuído a María por S. Juan. Ante todo, señalemos que en Caná Jesús *realmente* accede a la insinuación de su Madre en el sentido en que ella la había hecho, y que ella, por su parte, comprende que su sugerencia ha sido acogida, como se desprende de la orden que les da a los servidores. Y, sin embargo, las palabras que Jesús le dirige envuelven inequívocamente una repulsa (18). La luz comienza a brillar cuando se percibe, no sólo que Jesús está pensando en el don del "verdadero Vino de las verdaderas Bodas", sino, además, que el sentido de la frase completa implica que la separación afir-

---

(16) Cf. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1955, nota sobre II, 11.

(17) Puede ayudar a comprender nuestra afirmación el siguiente hecho: en el IV Evangelio, cuando se habla de un tema, Jesús invariablemente aparece pensando en las "verdaderas" cosas representadas por las palabras, mientras que sus interlocutores se quedan en los significados triviales y cuotidianos; así sucede respecto del Templo (II, 19 - 21) del nacimiento (III, 3 - 10), del agua (IV 10 - 15), del pan (VI, 32 ss.), del irse (VII, 33 - 36), de la libertad (VIII, 32 ss.), del dormir - despertar (XI, 11-14), de la realeza (XVIII, 33-38), de la sed (XIX, 28-30); puede relacionarse con esto el uso ambivalente del verbo "ensalzar" (III, 14; VIII, 28; XII, 32, 34). Así, pues, se impone afirmar que Jesús, en nuestra escena, piensa en el "verdadero Vino" (es decir, en el Vino escatológico), mientras que la Virgen habla del vino empírico.

(18) Se trata de las palabras *tí emói kai sói, gynai* (Vulg.: "Quid mihi et tibi, mulier"), que ciertamente no significan: "¿Qué nos va a mí y a ti, mujer?" (Nácar - Colunga). *Tí emói kai sói* es la expresión con que los LXX vierten al griego el hebreo *mah lî welãk* (Josué, XXII, 24 - 25; Juec., XI, 12; 2 Sam., XIX, 23; 1 Rey., III, 13; 2 Cron., XXXV, 21; y cf. 2 Rey., II, 18; Os., XIV, 9); se la encuentra también en los Sinópticos (Mt, VIII, 29; Mc, I, 24; V, 7; Lc, IV, 34; VIII, 28; y cf. Mt, XXVII, 19). El examen de todos estos casos hace ver que *siempre* se significa con ella la idea de separación entre dos personas, o, como decía ya Maldonado, "nihil huic cum illo esse commune". En cuanto al uso de "mujer", se debe notar que la fórmula con que los judíos trataban a sus madres era *imma* (correspondiente a *abba*, para referirse al padre); no hay ningún paralelo del A. T. o rabínico que muestre a un hijo tratando de "muer" a su madre; "mujer" era el apelativo para dirigirse a una desconocida, y así lo encontramos en labios de Jesús (Mt., XV, 28; Lc., XIII, 12; Jn., VIII, 10; XX, 15-17; en boca de Pedro: Lc. XXII, 57). Parece imposible, por tanto, sustraerse a la evidencia de que S. Juan quiere expresar lo que Ch. Journet ha llamado "le mystère de la dialectique séparante et déchirante de l'Incarnation, à laquelle le Père soumet son Fils, à laquelle Jésus soumet sa Mère" ("La troisième parole de Jésus en Croix", en *Nova et Vetera*, 1951, p. 295): ley de separación ya señalada en los Sinópticos: Lc., II, 34, 36, 49; Mc., III, 31-35 (= Mt., XII, 46-50 = Lc., VIII, 19-21); Lc., XI, 27.

mada sólo debe durar mientras no haya llegado "la Hora de Jesús" (19). Como escribe muy bien A. Feuillet, "cuando se trata de su misión de Hijo de Dios encarnado, Jesús defiende celosamente su dependencia exclusiva respecto de su Padre. Este es el límite necesario impuesto (a María). Por el contrario, una vez cumplida su Pasión, llega la hora propiamente dicha de María" (20).

S. Juan da a entender, por consiguiente, que cuando llegue "la Hora" de Jesús, su Madre va a estar asociada con El en la realización del gran Cambio escatológico: de lo cual se tiene una prenda en la realización de un "signo" de esa gran Transformación, debido a la intervención de María.

Con estos antecedentes a la vista, resulta bastante claro el alcance que S. Juan quiere darle al episodio que gira en torno a la presencia de María junto a la Cruz de su Hijo (XIV, 25 - 27). Es esa "la hora de Jesús", y la reaparición de María justo en este momento, después de haber estado fuera del horizonte del IV Evangelio desde el signo de Caná, no es por cierto efecto del azar (21). Se acrecienta aun más la certeza de la importancia del episodio y de su relación con el signo de Caná, cuando se observa que Jesús lo declara "todo ya acabado" (22) después que, como consecuencia de sus palabras, el Discípulo amado toma consigo a María "a partir de aquella Hora".

Pero, ¿qué valor exacto tienen las palabras pronunciadas por Jesús en esta escena? "La primera comprobación que cabe hacer, es que el evangelista pretende narrar mucho más que un gesto de piedad filial de Jesús. . . . Si lo único que quiere Jesús es invitar al Discípulo amado a rodear de solicitud a su Madre, ¿cómo es que se dirige primero a María pidiéndole que considere a Juan como hijo suyo?" (23). La intención primaria del texto es, pues, proclamar la maternidad de María respecto del Discípulo amado; y siendo esto así, cae de su peso reconocer en éste a un personaje representativo, como los que aparecen con tanta frecuencia en el IV Evangelio: Natanael, Nicodemo, la Samaritana, etc. En Juan está representado todo el conjunto de los discípulos de Jesús.

Tal conclusión adquiere todo su valor cuando se tiene presente que S. Juan considera la Pasión como "el cumplimiento de las profecías referentes al alumbra-

---

(19) El ya citado C. K. Barret escribe "The reply of Jesus seems to mean: You have no claims upon me - yet". Esto lo había visto muy bien Newman (Certain Difficulties . . . , p. 72): "By saying that she was then separated from Him because His hour was not yet come, He implied that when that hour was come, such separation would be at end".

(20) A. Feuillet, "L'Heure de Jésus et le Signe de Cana", *Eph. Theol. Lov.*, 1960, p. 20.

(21) Puede señalarse que en ambos episodios María es llamada "mujer" por Jesús, y que en cada uno de ellos el evangelista mismo la llama cuatro veces "Madre de Jesús".

(22) XIX, 28: *êdê panta tetélestai*: texto que no dejará de relacionarse con el "comienzo" de II, 11.

(23) A. Feuillet, "La Vierge Marie dans le N. T.", *Maria* (ed. H. du Manoir), VI (1961), p. 55.

miento del pueblo mesiánico por la Mujer-Sión" (24). Esto nos lleva a reconocer que S. Juan veía en María la encarnación de la Hija de Sión, por cuanto, con sus dolores sufridos junto a la Cruz en comunión con su Hijo, dio a luz al pueblo mesiánico, haciendo que los hasta entonces "discípulos" y "amigos" nacieran como "hijos de Dios" y "hermanos de Jesús" (25).

S. Juan manifiesta así el sentimiento característicamente "católico", que "nadie puede tener a Dios por Padre, si no tiene a la Iglesia por Madre" (S. Cipriano), con el importante subentendido de que la Maternidad de la Iglesia se expresa y se concentra en forma singular en María, la Madre de Jesús.

---

(24) A. Feuillet, *l. c.*, p. 58. La falta de espacio nos impide una vez más fundamentar en detalle esta afirmación, cosa que requeriría la cuidadosa comparación, por una parte, de Apc., XII, 1 - 17 y de Jn., XVI, 19 - 22, y, por otra, de Is., XXVI, 16-20; LIV, 1; LX, 19 - 22; LXVI, 7 - 8. Este estudio permitiría descubrir el lugar del cap. XII del Apocalipsis en la eclesiología y mariología joánicas. Cf. A. Feuillet, "Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse", *RB*, 1959, pp. 55 - 86.

(25) Cf. XX, 17: "Anda donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre". Estas palabras son, prácticamente, las primeras que pronuncia el Resucitado en el IV Evangelio, y debe subrayarse que nunca antes había llamado "hermanos" suyos a los discípulos, ni había tampoco hablado de Dios como "Padre" de ellos. Sólo después de cumplida su Pasión proclama extendida a sus discípulos esa Paternidad que había reivindicado en exclusivo favor suyo en sus grandes Discursos. Es difícil no relacionar este hecho con la escena de la Cruz tal como la describe S. Juan, en virtud de la cual los discípulos, representados por el Discípulo amado, pasan a tener la misma Madre que Jesús.

Florencio Hofmans, Pbro.

MARIA Y LA IGLESIA

En el mes de agosto de 1964, ante una multitud de quinientos mil fieles en el Santuario Nacional de Chestokowa, el Cardenal Wychinsky expresó su confianza en que la Virgen ha de salir ganando del difícil debate de la tercera sesión del Concilio Vaticano II. Su alusión refleja una preocupación que afecta a no pocos. La Virgen y la devoción mariana, ¿no corren un riesgo? ¿Qué significa esta famosa discusión acerca de la conveniencia de tratar de la Mariología dentro del esquema de la Iglesia, discusión que condujo a una votación cuya escasa mayoría, demostraba una profunda división o una gran vacilación?

El objeto de este artículo es hacer ver, sin ninguna polémica, cuál es el sentido de una visión teológica sobre María dentro de la Iglesia. Dejando de lado toda reacción emotiva o sentimental, todo espíritu reaccionario o iconoclasta, busquemos simplemente la verdad. En nuestro caso esa verdad se funda en hechos históricos, humanamente imprevisibles y por lo tanto fuera del alcance de cualquier especulación o deducción filosófica o piadosa. La sola Revelación es nuestra guía. Pero esta Revelación la conocemos dentro y por la Iglesia, y esto ya es una primera relación de la Mariología con el misterio de la Iglesia, que vale la pena examinar en un párrafo aparte.

LA IGLESIA Y EL DESCUBRIMIENTO PROGRESIVO DE MARIA

Salta a la vista que nuestros conocimientos acerca de María han progresado, y mucho. Los progresos más definidos son de este último siglo, que ha sido al mismo tiempo el de la reflexión renovada y fecunda sobre la Iglesia. Los dogmas de la Concepción inmaculada (1854) y de la Asunción (1950) son contemporáneos de la reflexión sobre la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, sobre la función del Papa y de los Obispos, el papel de los laicos, el sacerdocio real del pueblo cristiano; aspectos todos ellos, que la Iglesia medieval no tenía tan presentes, como ahora, que todo un Concilio quiere responder a la pregunta: "Iglesia, ¿qué dices de ti misma?".

Esto difícilmente puede ser pura coincidencia, porque hay algo más en el procedimiento mismo de estos descubrimientos progresivos. Hemos dicho que la sola Revelación divina puede manifestarnos a Dios, su plan y sus realizaciones. Ahora bien, esta Revelación, en su fase constitutiva, quedó clausurada con el tiempo apostólico, que nos dejó la Sagrada Escritura, resultado de la tradición apostólica que le dio su aplicación y auténtica y vital interpretación. Entre los católicos se discute libremente si la tradición contiene elementos que no están de ninguna manera en la Escritura, pero todos aceptan —es de fe— que la Tradición es un elemento esencial,

de naturaleza divina, en la que el Espíritu Santo está guiando efectivamente a la Iglesia.

No se trata, evidentemente, de todas las tradiciones que puedan brotar y florecer en el pueblo cristiano. Es posible que a veces se introduzcan costumbres, con valor transitorio o permanente, e incluso prácticas menos genuinas, más o menos mágicas, supersticiosas. Todo católico bien formado lo sabe, cualquier catecismo enseña acerca de la superstición y las falsas devociones. Esto es importante en el diálogo ecuménico, especialmente en lo que se refiere a la Mariología: todos debemos saber que lo único sólido, seguro, obligatorio y verdaderamente glorioso en nuestro culto a María es lo que está fundado en la Revelación, conocida por la auténtica tradición cristiana.

¿Dónde se encuentra la auténtica tradición cristiana? Aquí debemos disipar una confusión, tomando posición en la discusión sobre la transmisión de la Revelación. Mucho se ha dicho que los recientes dogmas marianos no están en la Escritura sino en tradiciones orales no inspiradas. Unos, católicos, deducen de esto que la tradición contiene "verdades" que no están en la Biblia y hablan de la "insuficiencia" de ésta; otros, protestantes, concluyen del mismo hecho la ilegitimidad de estos dogmas marianos. De hecho, la posición de estos autores católicos, defensores de la teoría de las dos fuentes, nos parece poco justificada y dañina para la Mariología, ya que le corroe sus fundamentos (1). En realidad las tradiciones invocadas remontan a siglos posteriores y no es posible establecer que estas "verdades" nos vienen de los apóstoles y consiguientemente expresan la Revelación. El dogma de la Asunción, p. ej., no se encuentra en ningún autor eclesiástico de los cinco primeros siglos y muchos Padres incluso dijeron que Cristo era el único resucitado. El primer testimonio explícito se encuentra en la obra *Transitus Mariae,* cuyas narraciones fabulosas fueron severamente censuradas por las autoridades, consideradas como apócrifas y terminantemente prohibidas. No puede ser ésta la fuente de nuestro conocimiento histórico ni tampoco el enlace dogmático con una tradición apostólica.

La única solución nos parece ser una *maduración* de los datos primitivos sustancialmente incluidos en la Biblia. Y esta maduración se hizo *en la Iglesia.* Pío XII dijo bien claro que definía el dogma de la Asunción, habiendo consultado a los Obispos, y no sin haber pulsado la piedad del pueblo cristiano unánime en este punto. Se trataba del sentir de *toda* la Iglesia, a la que Cristo ha entregado su vida y su verdad; el Papa era el órgano infalible de la comprensión de la Revelación por todo el pueblo de Dios.

De esa manera, nos parece inexplicable el dogma mariano sin la vida de la Iglesia, pendiente de la palabra de Dios y penetrando en ésta a lo largo de sus experiencias históricas, su caridad y piedad. Es el conjunto de la Iglesia, en su marcha a través de los siglos, tomando más y más conciencia de sí misma, y también de la que está en el centro de su vida: María, inseparable del único Salvador y Mediador Jesús.

---

(1) No me parecen fundadas, p. ej. la posición acerca de la tradición y sus aplicaciones mariológicas del P. Balić en *De scriptura et traditione,* Roma, 1963, p. 665-712, especialmente p. 700-708.

Huelga decir que tal manera de concebir las cosas tiene una importancia ecuménica notable. Los ortodoxos y muchos anglicanos creen en la Asunción; pero su dificultad está en la ausencia de espíritu eclesial que a menudo los católicos mostramos al proponer el sentido y el origen de los dogmas marianos (2).

EL TEMA FUNDAMENTAL

Tal como suena, el tema "María y la Iglesia" es bastante nuevo. Y sin embargo no es una novedad. Corresponde ciertamente, con otra terminología, a la más antigua Mariología, la del siglo II.

En efecto, después de los apóstoles, los primeros teólogos cristianos (Justino, Ireneo, siglo II) elaboraron el tema "María = nueva Eva", que sería el "leitmotiv de toda la Mariología bizantina posterior" y que "contiene *in nuce* la espléndida Mariología subsiguiente" (Michael Schmaus). María es la socia del nuevo Adán, y como Eva es literalmente la madre de los vivientes y la prefiguración de la Iglesia, así María será el símbolo y el instrumento de la unión de Jesús con la Iglesia, su Esposa.

Podemos decir que este tema del matrimonio es uno de los más fundamentales de toda la historia de nuestra salvación. La Revelación nos muestra a la humanidad entera salida de la unión del hombre y la mujer, creados por Dios como una sola persona, "una sola carne". La historia de Israel es frecuentemente presentada en la Biblia como un matrimonio —difícil por la infidelidad de la esposa— entre Dios y su pueblo. Cuando llegue el "Dios-con-nosotros", él será el esposo y la Iglesia su prometida, salida de su costado, como Eva de Adán. La descripción de esta unión matrimonial entre Cristo y su Iglesia es una de las páginas más grandiosas de San Pablo.

En verdad, cuando los padres afirman que María es la nueva Eva, no afirman poco. Si tenemos razón al pensar que la doctrina moderna del "Cuerpo Místico" no es distinta, a pesar de la primera impresión terminológica, de la doctrina de la Iglesia-Esposa, como hemos afirmado en un artículo anterior (3), era inevitable que esta profundización en el misterio de la Iglesia condujera al hombre moderno hacia un descubrimiento nuevo de María, la nueva Eva, inseparable de la Iglesia.

Podríamos citar muchos textos para mostrar la popularidad y la profundidad de la combinación: Eva-Iglesia-María. Basten los dos siguientes, uno de San Ambrosio, el otro de San Agustín:

"Está escrito, ciertamente, de Cristo en el principio del Antiguo Testamento, que vendría para cumplir la voluntad de Dios Padre, redimiendo al hombre, allí donde se dice que formó a Eva como imagen de la Iglesia para ayuda del hombre... Del costado de Adán tomó el señor una costilla cuando dormía. ¿Qué

---

(2) Un ejemplo reciente: En *Church Times* 9 nov. 1963, p. 14 el anglicano H. S. Box, examinando el *Dogma of the Assumption,* declara no tener reparos contra la fe en este dogma, pero sí contra la manera autoritaria del Sumo Pontífice en decidir de problemas dogmáticos.

(3) Cfr. el número de *Teología y Vida* sobre la Iglesia, vol. IV, (1963), Nº 3, p. 157-163 (El cuerpo místico de Cristo).

significa esta costilla sino la fuerza? Porque cuando el soldado abrió su costado, al momento salió agua y sangre, que fue derramada por la vida del mundo. La costilla de Cristo es la vida del mundo; es la costilla del segundo Adán... La costilla de Cristo es la vida de la Iglesia. Nosotros, por tanto, somos miembros de su cuerpo, de su carne, de sus huesos... Esta es la Eva, madre de los vivientes (Gén. 3, 20)... La Madre, pues, de los vivientes, es la Iglesia" (4).

Y he aquí el texto de Agustín en el que se ve patente su método de predicación: "El Señor fue invitado a unas bodas. ¿Qué hay de extraño en que vaya a una casa a bodas aquél que vino a este mundo a su boda? Pues si no vino para su boda es que aquí no tiene esposa. ¿Y qué es lo que dice el Apóstol? "Os he desposado con un solo marido, para presentaros a Cristo como casta virgen". ¿Y por qué teme que sea violada la virginidad de la esposa de Cristo por la astucia del diablo? "Temo —dice— que como la serpiente engañó a Eva con su astucia, también corrompa vuestros pensamientos, apartándolos de la sinceridad y de la santidad debidas a Cristo" (2 Cor. 11, 2). Tiene, pues, aquí esposa, a la que redimió con su sangre y a la que dio como prenda el Espíritu Santo. La libró de la esclavitud del demonio, murió por sus pecados, resucitó por su justificación. ¿Quién ha ofrecido tanto a su esposa? Ofrezcan los hombres cualesquiera ornatos terrenos: oro, plata, piedras preciosas, caballos, esclavos, heredades, posesiones. ¿Acaso alguno ofrecerá su sangre? Pues si entregara su sangre a su esposa, desaparecería el que habría de tomarla por mujer. Sin embargo, el Señor murió tranquilamente y dio su sangre por la que poseería resucitado, a la que ya había unido así en el seno de la Virgen. Pues el Verbo fue el esposo y la carne humana la esposa, y ambos son el único hijo de Dios, y a la vez, Hijo del hombre. El seno de la Virgen fue el tálamo donde se hizo cabeza de la Iglesia, de donde salió como esposo de su tálamo, según dice la Escritura: "Semejante al esposo que sale de su tálamo, se lanzó alegre a recorrer cual gigante su camino" (Salm. 18, 6) (5).

UNA MARIOLOGIA ENRIQUECIDA

Durante estos últimos años la relación entre María y la Iglesia ha sido estudiada profundamente en sus múltiples aspectos. No es la obra de audaces innovadores. Durante tres años consecutivos los teólogos franceses dedicaron sus congresos a este tema, publicando sus conferencias en el *Bulletin de la Société française d'Etudes mariales,* 1951-1953, con una bibliografía crítica ya muy extensa. Poco después el Congreso Internacional de Lourdes, celebrado en el centenario de las apariciones (1958) se propuso el mismo tema, y sus trabajos fueron publicados en 16 volúmenes por la *Pontificia Academia Mariana* (Roma, 1959 - 1962). Estas son sólo dos muestras.

El resultado ha sido muy enriquecedor para la Mariología, porque se ha descubierto un nuevo camino donde la contemplación y la comprensión logran

---

(4) Enarrationes in 12 Ps. davídicos, Ps. 39; *P. L.* 14, 1.112; Expositio evangelii secundum Lc. 2, 86; *P. L.* 15, 1.666. Los textos, como el precedente, están citados en M. Schmaus, *Teología dogmática,* VIII (Mariología), BAC, 1961, p. 258-259. El párrafo 8, trata exclusivamente de María y la Iglesia, y abarca cuarenta páginas (p. 255-293).

(5) Tratado sobre Jn, 8, 4; *P. L.* 35, 1452.

una síntesis más completa, que la devoción del pueblo cristiano presintió pero que la teología especulativa nunca había sabido explicar con tanta claridad.

Veamos brevemente algunos de estos aspectos enriquecedores, deteniéndonos un momento en los grandes dogmas marianos. Los lectores recordarán que estos son, según el orden de su proclamación: la maternidad divina (Concilio de Efeso, 413); la virginidad de María (Concilio de Letrán, 649); la inmaculada Concepción (Pío IX, 1854); la Asunción (Pío XII, 1950). Seguiremos otro orden, el de la misma historia de la salvación, pasando sucesivamente por la Concepción inmaculada, la Maternidad y virginidad, María en la vida del Redentor, la glorificación y culmen de la colaboración en la Redención.

LA INMACULADA CONCEPCION

La Mariología "clásica" consideraba siempre este dogma en relación con la maternidad divina, y eso es exacto, fundamental, imprescindible. Pero no es completo.

María tiene relación con la Iglesia, el pueblo de Dios. En ella el pueblo elegido llega a su perfección. Ella es la hija de Sión, a la que viene el Señor, y como a tal la saluda el ángel: "Regocíjate, llena de gracia, el Señor está contigo", como dijo Sofonías: "Regocíjate con todo el corazón, hija de Jerusalén; el Rey de Israel, Yahvé, está en medio de tí" (Sof. 3, 15).

María es el resto conservado de Israel, representante por excelencia del grupo de gente pobre, humilde, que confiaba exclusivamente en Yahvé; en toda su pequeñez será la verdadera representante de Israel. Su inmaculada concepción, en el primer instante de su existencia, manifiesta la total gratuidad de la elección divina; la misma que resplandece en la vocación de Abrahán, el padre del pueblo. En María se repetirá la respuesta de Abrahán: la fe. María es digna hija del padre de los creyentes, llamada bienaventurada porque creyó.

En el rechazo del Mesías por el grueso del pueblo elegido, uno podría ver un fracaso del plan de Dios, y la inutilidad de toda la preparación del A. T. En María, auténtica judía, obra maestra de la pedagogía divina, este temor se encuentra espléndidamente desmentido.

Cristo ha venido para prepararse una Iglesia santa, pura, a fin de presentársela a sí mismo gloriosa, sin mancha, arruga o cosa semejante, sino santa e intachable (Ef. 5, 26). Esta visión de la Iglesia celestial tiene su anticipación incomparable en María, librada de toda mancha por el amor preventivo del Redentor. Ella es la alegría y el orgullo de la Iglesia que ve en María hasta dónde el poder de Dios puede obrar maravillas en su pueblo.

En este sentido la inmaculada Concepción no es un "privilegio" que "separa" a María de la comunidad, sino un signo de su especial función en la historia de nuestra salvación. Según la interpretación de algunos teólogos, sería posible ver este signo en el relato bíblico de la creación acerca del origen y la función de la primera Eva (Gén. 2, 21-34). Eva fue formada de una costilla de Adán, con lo que se expresa a la vez la total unidad del hombre y la mujer, y la posición particular de la *primera* mujer en la serie de los descendientes del primer hombre. Esto podría proyectar luces sobre el origen de María: redimida por el segundo Adán,

como Eva nacida del primero, lo cual pone a las dos "madres" en la línea de los descendientes; y redimida de una manera particularmente radical, íntima, eficaz desde el primer momento de su existencia, lo cual proviene de su especial misión en el misterio de la redención. "Así como la primera Eva, en cuanto principio maternal, tiene prioridad sobre la comunidad de vida de todos los demás hombres pero no obstante ella misma ha recibido su vida de Adán y por tanto conduce a toda la restante humanidad hacia su único primer principio: así también María, por su concepción libre de pecado original... posee la gracia como algo recibido enteramente de Cristo y ordenado a El... y hace bien patente en Sí la función de orientar la sociedad humana hacia Cristo" (Semmelroth).

LA MATERNIDAD

La maternidad une a María íntimamente con Cristo, pero aquí también el aspecto eclesiástico es importante e iluminador. El papel de María no es simplemente el de procurar al Verbo los elementos biológicos para tener carne humana. María es respetada en su valor de persona y su actuación tiene un alcance social. Su misión es la de insertar al Verbo en la historia humana, es decir en la Iglesia.

La obra de Cristo es la "deificación" de la historia humana, y en María Dios encontró su lugar de inserción en esta historia. La vinculación entre el primer y segundo Adán, la relación entre el misterio de la creación y el misterio de la salvación, la continuidad entre la humanidad y la Iglesia, descansan su fundamentación en la maternidad divina de María. En María Dios trascendente y suprahistórico se vuelve el centro de la historia humana.

Además, el *fiat* de María expresa la perfecta libertad de su respuesta a la iniciativa divina, que es la de todos los hombres al ser invitados a las bodas (Lc 14, 15-24). Ya hemos visto, en el citado texto de San Agustín, que el seno de María es el tálamo en que Cristo celebró sus bodas con el género humano. En el seno de María se constituyó la Iglesia, preparada e incoada ya en la Antigua Alianza cuyo fruto fue María. Esto es, en otros términos, lo que dice San Pablo: "A llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de la mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiesen la adopción" (Gál. 4,4).

A menudo se dice que María dio a luz no sólo a Jesús personal sino a Jesús total. Es una expresión me parece poco feliz e incluso peligrosa, porque puede conducir a la idea de que existe un ser especial que abarcaría al Cristo personal y a los cristianos. Tal ser no existe. Pero es cierto que la maternidad de María tiene una relación estrecha con nuestra vida y existencia en gracia, porque en Ella Cristo contrajo matrimonio con su Iglesia, que somos nosotros.

LA VIRGINIDAD

El hecho de la virginidad de María es una proclamación de la autenticidad de su Hijo y un signo de la novedad nupcial de su colaboración con el segundo Adán. Es una expresión de que el padre de Jesús es Dios Padre y que su misión de segundo Adán no es una tarea de generación por el sexo sino de regeneración

por la resurrección. Así la virginidad de María es símbolo, figura, modelo de la virginidad de la Iglesia. Ella que normalmente no podía tener hijos, es la madre más bendecida de todas. La Iglesia es la mujer estéril, compuesta de miembros que por ellos mismos son pecadores, absolutamente sin frutos, sobre todo si eran paganos; pero ahora es madre de muchos hijos. Nada es imposible para Dios. La Iglesia siempre debe recordar que los medios que utiliza Dios son del tipo de María: la humildad, la sinceridad, la pequeñez, el simple fervor, la pureza. Toda mujer, y no sólo la antigua mujer semita, desea tener muchos hijos, vestidos, casa agradable, cierto bienestar y hasta lujo, el apoyo del marido, el afecto de la vida conyugal... Una virgen nos enseña que los caminos de Dios son extraordinarios en su pobreza. La Iglesia tiene que dar frutos por otro camino que el de una familia privilegiada, protegida, poderosa; la esposa de Cristo tendrá que ser como María: simple, un pequeño rebaño, dando el testimonio de una espontánea caridad, y sin embargo perseguida...

La Iglesia celestial no pudo ser comparada sino con una inmensa serie de vírgenes. El amor ha llegado a su colmo, pero nadie se casa ni es dado en matrimonio. Con derecho los autores consideran ahora el celibato y la virginidad como un anticipo de la Iglesia celestial. El anticipo más perfecto es María. En ella se verifica de manera excepcional la norma de Jesús para los que entienden la palabra sobre el celibato: que debe ser a causa del *Reino de Dios* (Mt. 19,12).

TESTIGO DE LA MANIFESTACION DE JESUS

Toda la vida mortal de Jesús ya fue una manifestación del Verbo al mundo. El mundo debía conocerlo, recibirlo, contemplar en él la gloria del Padre. La Iglesia tiene una misión esencialmente contemplativa. Toda su acción partirá de ahí. Dios es el sembrador, hay que recibir su palabra para producir frutos: "Dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan" (Lc. 11, 28). "Quienquiera hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, y mi hermana, y mi madre" (Mt. 12, 50). Estas dos declaraciones sobre la actitud fundamental del discípulo, es decir de la Iglesia, están explícitamente relacionadas con María. En Ella pensaba la sencilla mujer en su elogio de un entusiasmo demasiado humano; cerca estaba María con los "hermanos" cuando pronunció la segunda sentencia.

En realidad, nadie ha sido ejemplo más perfecto de esa actitud contemplativa que María. Había guardado y meditado en su corazón los hechos de la Encarnación (Lc. 2, 19, 51), lo que para Lucas dice mucho más que la fidelidad de su memoria; como en las visiones apocalípticas del libro de Daniel (cfr. Dan. 7, 28), María ha presenciado la grandeza de Dios en lo pequeño, viendo al niño en el pesebre, enterándose de la precoz sabiduría de sus preguntas y respuestas religiosas, siendo testigo de crecimiento en sabiduría y gracia ante Dios y ante los hombres.

Presencia silenciosa, discreta, pero de un interés inmenso, durante la vida pública, donde se destacan sobre todo dos hechos de alto valor simbólico: en Caná y en el Calvario. No es sin motivo que Jesús se manifiesta por primera vez a sus discípulos en una fiesta de boda. Es el Esposo que se presenta a su Esposa,

colmándola con su liberalidad milagrosa y prefigurando todos los carismas que había de darle en el decurso de los siglos. "Y estaba allí la Madre de Jesús". Ella estuvo presente, testigo activa de lo que hace Jesús, en la hora que El sabe. En el Calvario, cuando se celebran las nupcias y la Iglesia sale del costado de Cristo como Eva del de Adán, en el momento en que Jesús lava a su Iglesia con su sangre, comunicada en los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía, nuevamente María estaba activa y dolorosamente junto a Jesús. El discípulo amado será su hijo. La Iglesia será inseparable de Ella. Para siempre la contemplación de Jesús crucificado, completada poco después por la efusión del Espíritu, gran don del Resucitado a su Iglesia reunida en torno a María, hará de Ella la asociada del Salvador en su obra universal.

Así María es el tipo de la Iglesia, de todos nosotros, llamados a ser un solo cuerpo, que debemos ser agradecidos como la que cantó el Magnificat, condensación de su actitud contemplativa, realizando lo que Pablo nos pide con insistencia: "La palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente, enseñándoos y exhortándoos unos a otros con toda sabiduría, con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y dando gracias a Dios en vuestros corazones" (Col. 3, 16). Esta exhortación eclesial es casi una repetición del evangelio mariano de Lucas.

MARIA ASUNTA

El título mismo de Asunción expresa el aspecto cristológico de esta fase en la existencia de María: ella es elevada, asunta hacia el "cielo", que no es otra cosa que la unión con Jesús resucitado, en la plenitud de la gloria del Padre. Nuevamente el aspecto eclesial, abundantemente presente en la piedad católica, enriquecerá oportunamente la teología mariana.

Porque este dogma no tiene solamente un sentido que podríamos llamar "familiar": la Madre nuevamente junto a su Hijo. *Nostra res agitur.* Toda la Iglesia está directamente interesada en el asunto. Y por dos motivos.

Primero, la asunción de María es el comienzo, el símbolo, la prefiguración de lo que va a suceder con toda la Iglesia. Cristo resucitado, primogénito de toda criatura, principio, primogénito de los muertos (Col. 1, 15-18), abrió el camino; María lo sigue en primer lugar; después vendremos todos nosotros. En Ella se manifiesta la seguridad que tenemos en El; su suerte concretiza y evoca nuestro destino común. En el capítulo 15 de la primera carta a los Corintios, que habla de la resurrección, Pablo nos presenta a Cristo como el nuevo Adán, el celestial, cuya imagen llevaremos como llevamos la imagen del primero (1 Cor. 15, 45-49). "Y como en Adán hemos muerto todos, así también somos todos vivificados. Pero cada uno a su tiempo; el primero Cristo; luego los de Cristo, cuando El venga" (v. 22-23). Toda la Iglesia tendrá que esperar hasta la Parusía, pero la nueva Eva ya está íntimamente unida al Esposo. María debe ayudarnos a tener más presente la dimensión escatológica del Reino.

Y más que esto. La Iglesia colabora con Cristo, y nadie mejor que María ha convivido y participado con El todo el empeño, todos los sacrificios que son característicos de nuestra prueba. Pero Ella ahora está en una situación excepcional. La Asunción la puso muchísimo más cerca de Jesús, y así como el Resu-

citado puesto en poder, María vive todo con nosotros e influye eficazmente en toda su Iglesia. La vida celestial une perfectamente con Jesús, es un andar donde El anda, un seguirle adonde El vaya (cfr. Apoc. 14, 4), un "estar siempre con El" (1 Tes. 4, 18). De ahí la intervención de María en la vida actual de la Iglesia.

Durante su vida fue asociada a la pasión de Jesús más que San Pablo, quien no vaciló a considerarse participante en la misión del Siervo de Yahvé, supliendo en su carne lo que faltaba a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia (Col. 1, 24). Más directamente había atravesado el alma de María la espada que mató al Siervo, su Hijo (cfr. Lc. 2, 35). Como nunca, pues, Ella está ahora asociada a la vida de Cristo en su Iglesia, llevando su nombre y gloria hasta los confines de la tierra. Esta participación, que de ninguna manera dificulta la unión directa con Cristo, es lo que se llama ordinariamente la mediación de María en la distribución de las gracias. Esta es una manera de hablar a mi juicio poco feliz, porque parece materializar una realidad que es eminentemente personal: la gracia, que es presencia y contacto con las Personas divinas. Pero expresa una profunda verdad. Tampoco podemos concebir la mediación como si la Virgen tuviera por función aplacar a su hijo, mucho más severo, siendo Ella misericordia y El justicia. Esto es simplemente una blasfemia. De hecho es el Padre el que, gratuitamente, por pura bondad, nos regala todo en y por Cristo y hace que María sea asociada, conscientemente, en una medida excepcional y universal, en la presencia activa de las Personas divinas en nosotros (presencia que llamamos la gracia). De parte de María esta asociación es intercesión, oración; es obra de creatura y por eso receptividad; es obra de Madre, y por lo tanto donación. Visto de parte de Dios, lo que hace María es participación más que colaboración.

La Asunción es una de las razones más fuertes que nos hacen tener por María una veneración particular, superior a la de todos los santos, puesto que Ella no sólo es nuestra hermana mayor sino también nuestra madre. Es verdad que todo cristiano tiene responsabilidad paternal o maternal frente a sus hermanos. Pablo consideró el título de padre como el único que anhelaba (1 Cor. 4, 15; Fil. 2, 22). La comunión de los santos es realidad de recepción y de donación. Pero el caso de María es particular, justamente por la incomparable asociación con Cristo resucitado que le caracteriza ahora por la Asunción.

Toda la Iglesia lo experimenta, goza de alegría y lo expresa en su devoción y en su súplica. María es inseparable de la Iglesia.

CONCLUSIONES PASTORALES Y ECUMENICAS

1. Nuestro breve reconocimiento ha mostrado, así nos parece, que la consideración eclesiológica de la persona y de la función de María no sólo no hace perder ningún aspecto valioso de la Mariología sino que es sumamente enriquecedora para ella. Tratar de María dentro de la Eclesiología no significa un paso atrás sino adelante. En las clases de teología, los manuales, las predicaciones, la catequesis, habrá que tenerlo en cuenta. Con razón todos protestaríamos contra cualquier intento, abierto o solapado, de hacer amar menos a la que es "el honor de nuestro pueblo". Pero con el esquema Iglesia-María, sucederá lo contrario.

2. Sólo el enfoque eclesiológico impedirá que la Mariología siga cayendo en el defecto de interpretaciones falsas o rebuscadas de textos bíblicos importantes, desde el protoevangelio (Gén. 3, 15) hasta la visión de la mujer vestida de sol (Apoc. 12, 1). Es indudable, en efecto, que estos textos se refieren al pueblo de Dios. Pero, si los cristianos, por otra parte, han pensado que esa antigua promesa y esta visión escatológica no podrían ser ajenas a la más perfecta redimida, toda dificultad se resuelve precisamente por el constante paralelismo y el íntimo enlace de María y la Iglesia. Los mismos textos relativos a la Sabiduría y Judit, personificaciones del pueblo elegido, son aplicables por la misma razón —y no lo serían sin ésta— a María, como nos lo muestra la práctica litúrgica.

3. Si la piedad mariana popular —junto con maravillosas cualidades de sentido religioso, iniciativa propia, generosidad, confianza sobrenatural— presenta a menudo desviaciones y hasta graves deficiencias — ¿no es precisamente por esta falta de sentido (cristológico) y eclesial? Si la piedad mariana se desarrolla al margen de la vida total de la Iglesia (el culto eucarístico, el apostolado de los laicos, la preocupación social, toda la formación para la santidad y la vida de comunidad cristiana) necesariamente incurrirá en errores. Una Mariología separada, aislada, se ha mostrado incapaz de purificar estas devociones mientras, por otra parte, tendencias iconoclastas crean confusión y se apartan del sentimiento de la Iglesia. Pareciera que la única solución es conservar y aun aumentar el sentimiento religioso popular, con su marcado rasgo mariano, pero dentro de una devoción centrada en Cristo y que abarque *toda* la Iglesia. En este sentido opino que nuestra realidad pastoral *exige* la vuelta de la Mariología a la perspectiva eclesial.

4. En el diálogo ecuménico, dicho paralelismo es de importancia capital (6). No porque disminuya el papel de María y reduzca así la dificultad. Muy por el contrario, para nuestros hermanos protestantes el papel de María en la Iglesia es justamente la mayor causa de dificultad. Todos reconocen —es demasiado evidente en la Biblia— una dimensión cristológica en María. Nuestro diálogo con ellos tiene que llegar finalmente a la esencia de nuestras diferencias que son de orden eclesiológico: la dignidad de los justificados (gracia), la autoridad en el pueblo de Dios, la naturaleza de la comunión de los santos (cuerpo místico, santos, María, méritos, intercesión, purgatorio, etc.).

Queda claro, pues, que el tratar de María dentro del esquema de la Iglesia, no es un intento de minimizar el lugar trascendente que ocupa en el plan de salvación y consiguientemente en la teología y la devoción de los fieles. Y por otra parte, ése será para nosotros, cristianos trágicamente separados, el camino del encuentro. Porque los protestantes irán descubriendo a María a través de la Iglesia (como los católicos hemos descubierto a la Iglesia poco después de la "época mariana") y no al revés, y esa misma síntesis es para los católicos pura ganancia.

Una prueba de hecho: en su reciente libro sobre *María, madre del Señor, figura de la Iglesia* (1962), Max Thurian, hermano de la comunidad protestante de

---

(6) Cfr. los interesantísimos artículos de Y. Congar, Marie et l'Eglise chez les Protestants, en *Marie et l'Eglise* (Bull. Soc. franc. de mar.) (10) 1952, p. 87-106; y P. J. Hamer, L'attitude des Protestants devant la doctrine mariale, en *Journées sacerdotales mariales* 1951, Dinnant-Leffe, 1952, p. 125-148; Marie et le Protestantisme a partir du dialogue oecuménique, en *Marie*, t. V, 1958, p. 983-1006.

Taizé, como lo indica ya en el título, muestra su interés en esa relación entre María y la Iglesia, examinándola en uno de sus diez capítulos (el IX) al que dedica una cantidad de páginas casi excesiva (85 de las 286). Y llega a expresiones muy cercanas a las católicas, diciendo que María es a la vez "figura de la Iglesia-madre" y "madre en la Iglesia", puesto que "por su fe, su caridad, su oración, será la madre espiritual de la Iglesia-madre de la cual es la figura viviente y humilde" (p. 248-251).

Un diálogo, nuevamente deseado por el Papa Pablo en su encíclica "Ecclesiam suam", se revela muy prometedor en esa base. Bien sé que todos los protestantes no piensan como Taizé, ni mucho menos, y que muchos católicos seguirán preocupados ante la decisión tomada por el Concilio, incluso sin ver aquellas deformaciones que una Mariología desenfocada de la Cristología y de la Eclesiología difícilmente puede evitar. Por lo menos podemos expresar una esperanza firme y en cierto modo nueva.

Es el tiempo de la Iglesia. En la medida que tomemos conciencia de que somos la Iglesia del Señor, estaremos más cerca de María. Y en poco tiempo, los argumentos del corazón nos empujarán adelante con fervor en este nuevo rumbo que está tomando la Mariología.

Mons. Enrique Alvear U.
Obispo Auxiliar
de Talca

REFLEXIONES SOBRE LA PASTORAL MARIANA EN CHILE

Antes de hablar de una "Pastoral Mariana", es conveniente aclarar lo que es un Pastor y lo que es una "Pastoral", y Pastoral "Mariana". Para ser Pastor no basta promover devociones, actos litúrgicos, hacer catequesis, etc.

Tampoco es suficiente ser un "líder": no siempre coincide el líder con el Pastor.

Asimismo, no es Pastor en el pleno sentido, el que simplemente conserva los valores religiosos de un ambiente o región determinada.

¿QUE ES UN PASTOR?

Es un hombre que tiene la "misión" de construir y hacer crecer la Iglesia, la misión de formar el Cuerpo de Cristo, con todos los hombres que evangeliza y sacramenta: "EL CONSTITUYO A LOS UNOS APOSTOLES, A LOS OTROS PROFETAS, A ESTOS EVANGELISTAS, A AQUELLOS PASTORES Y DOCTORES... para la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe, y del conocimiento del Hijo de Dios". (Efesios 4, 11 y ss.).

El Pastor posee la visión del conjunto: conoce sus ovejas, las que ya apacienta, y otras que aún no son del rebaño (Jn. 10, 14 - 16), con todos los intereses y problemas que les afectan.

Su misión de Pastor le muestra hacia dónde debe conducir la grey para que cumpla su misión al servicio del mundo.

El Pastor ordena toda su actividad de profeta y de liturgo, a formar la comunidad cristiana: La convoca con la Palabra y la realiza con el Sacramento y en la acción. No una comunidad "ghetto", sino una comunidad abierta al mundo, en diálogo con todos los hombres, buscando actuar en común con todos los hombres de buena voluntad, para hacer el mundo que Dios anhela y salvarlo.

Un líder religioso no es siempre un pastor.

Puede existir un hombre que arrastre la gente, que la mueva a realizar ciertas acciones valiosas, pero si su influencia no va encaminada a "construir la comunidad cristiana", no es propiamente un Pastor.

Hay pastores que realizan "acciones pastorales", pero no tienen "una pastoral", porque les falta la visión de Iglesia, y por lo tanto, la integración de toda su acción en la tarea de formar una comunidad viviente, de fe, de oración, de caridad y de apostolado.

El Pastor es un miembro de la Iglesia a través del cual actúa "la Iglesia", para construir y desarrollar la Iglesia.

¿QUE ES UNA PASTORAL MARIANA?

No confundamos —nuevamente— el promover actos de devoción a la Santísima Virgen, con lo que debe ser una "Pastoral Mariana".

Hace Pastoral Mariana el que ve a la Madre de Dios en su misión de colaborar con su Hijo para formar su Pueblo.

María quiere vitalizar y hacer caminar el Pueblo de Dios hacia su encuentro definitivo con Cristo glorioso en su Parusía.

María quiere salvar y santificar a los hombres en la Iglesia, en cuya comunidad el hombre recibe la Palabra de Dios y los Sacramentos.

El Pastor sabe que la visita de María a su prima Santa Isabel tiene por objeto llevarle a Cristo y unirla a El, y que toda visita de María a la tierra es para llevar a los hombres a Jesús en la Iglesia.

La Pastoral Mariana supone —por lo tanto— una colaboración del Pastor con los deseos de María: El Pastor hace amar a María y confiar en Ella, para permitirle su influjo en los hombres.

El Pastor no busca simplemente aumentar la concurrencia a su Iglesia o a su Santuario, ni sólo conseguir "que la gente comulgue", celebrando una fiesta mariana.

¿Qué busca el Pastor?

Hacer entrar a sus fieles en la corriente del amor de María a su Hijo y a su Iglesia.

El amor a la Virgen no lleva a "comulgar por María", para cumplirle una manda o una promesa, sino a identificarse con los anhelos de María, para ser uno con Cristo en la Eucaristía.

La Iglesia tiene por misión llevar a sus hijos a la perfecta unión con Cristo, para participar en su alabanza al Padre, con El y en El.

María actúa en la Iglesia en esta misma dirección.

La acción de María es la acción salvadora de Cristo que penetra la Iglesia, que se funde con Ella.

La Pastoral Mariana promueve el amor a María como un camino querido por Dios para vitalizar la fe de los cristianos en su adhesión a Cristo y su Iglesia: la vida de la Iglesia nos manifiesta este querer divino.

¿Qué manifestaciones hay en Chile del amor de los fieles a María?

ADVOCACIONES Y SANTUARIOS

Algunos vienen de la Colonia. Otros son más recientes.

Se originaron en el tiempo de la colonia entre otros:

Nuestra Señora del Socorro: Primera imagen de la Virgen que llegó a Chile traída por don Pedro de Valdivia, y que fue elegida patrona del ejército español en sus guerras de Arauco (a. 1645).

Nuestra Señora de la Merced, que fue la primera devoción mariana más extendida en Chile gracias a los religiosos Mercedarios, primeros sacerdotes llegados a Chile.

Nuestra Señora del Carmen: Su devoción la trajeron a Chile los marineros españoles y se inició en Concepción donde los Padres Agustinos erigieron la Cofradía del Carmen. Su gran apóstol fue Fray Juan de la Concepción, quien, con motivo del saqueo de La Serena, dijo: "La Virgen del Carmen salvará a Chile" (Dic. 1680).

Esta devoción cundió de tal modo en todo el pueblo chileno, que la proclamación de la Virgen del Carmen como Patrona de Chile por O'Higgins y San Martín, no fue más que la confirmación oficial de una fe ya muy arraigada en el corazón de Chile.

Tiene santuario en Tarapacá: La Tirana (con bailes chinos) y en Maipú, conforme al voto de los Padres de la Patria.

Virgen de la Ermita, o Virgen del Boldo, siglo XVI, de Concepción, devoción promovida por los Padres Trinitarios.

Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, siglo XVII.

Los clásicos "bailes chinos" parecen tener su origen en el folklore de Andalucía; los trajes, en la misma región del norte de Chile, y los aires musicales, en la música indígena aborigen.

Su santuario lo atienden los Padres del Corazón de María, desde comienzos del siglo.

La Virgen de la Candelaria. Su devoción se ha propagado principalmente en la zona austral (Puerto Montt, Ancud). Viene de las Islas Canarias. Tiene un Santuario especial en San Fernando de Copiapó; su imagen recorre los pueblos y asientos mineros (bailes chinos).

Son advocaciones más o menos posteriores a la colonia, si bien en algunos casos no tengo datos seguros:

Nuestra Señora de Lourdes. Su santuario en Santiago se erigió el año 1880 y fue entregado a los Padres Agustinos de la Asunción en 1892.

La Virgen de Lo Vásquez, de Casablanca (Valparaíso).

Diversas devociones introducidas por Congregaciones religiosas. Por ejemplo la Virgen del Perpetuo Socorro, de los Misioneros Redentoristas, el Inmaculado Corazón de María, de los Padres del Corazón de María, María Auxiliadora, de los Padres Salesianos.

La Virgen de Fátima, Patrona de diversas Parroquias en Chile.

La Virgen de Pompeya, cuyo culto ha sido promovido especialmente por los Padres Dominicos de Santiago, y que es honrada en diversos lugares del territorio ("los jueves de Pompeya").

La Mater Ter Admirabilis, de Schoenstatt, cuyo santuario se encuentra contiguo a la Casa de las Hermanas Marianas de La Florida, Centro espiritual del Movimiento apostólico de Schoenstatt.

FORMAS DE LA DEVOCION MARIANA

Hay formas que favorecen una piedad individualista y otras que tienden a una piedad comunitaria, si bien no es posible precisar en cada caso qué elemento predomina.

A mi modo de ver, acentúan el aspecto individual de la piedad, "mi salvación", el uso de escapularios, medallas, mandas y promesas, imágenes, ciertas peregrinaciones, en que el peregrino busca un favor personal.

En cambio se acentúa el sentido comunitario en el Rosario, que corrientemente se reza entre varios, el Mes de María orientado hacia la comunidad parroquial o de barrio, las cofradías que establecen un cierto vínculo de pertenencia a algo común, la Virgen visitadora que une a la gente de un sector en torno a una familia.

Las novenas también manifiestan aspectos comunitarios.

En las peregrinaciones a santuarios, corrientemente se reúnen muchos fieles que van por motivos individuales. El valor comunitario está en la oración, en la Sta. Misa y otras prácticas que los peregrinos realizan en común.

Las formas de devoción mariana, desde otro punto de vista, poseen una "liturgia" propia.

Cuando los fieles no comprenden la Liturgia oficial, dan libre curso a la expresión de sus sentimientos religiosos naturales.

La gran masa de estos devotos no entiende el ofertorio de la Misa, pero como es una necesidad ofrecer algo a Dios, le ofrecen a la Madre de Dios, velas, dinero, flores y otros objetos de uso personal o doméstico.

No entienden la presencia real de Cristo en la Eucaristía, pero sí comprenden a su modo la presencia de la Virgen en tal o cual imagen o santuario, y honran esta imagen con un culto semejante al que se debe a Cristo.

No conocen la Palabra de Dios ni la entienden, pero sí entienden las narraciones de milagros y hechos maravillosos en sus novenas.

No comprenden el contacto espiritual con la humanidad de Cristo, pero sí el contacto físico con las imágenes de María.

No conocen el sentido de la comunidad cristiana, pero sí la comunidad local o familiar o regional del rezo, de la procesión o de la novena.

Cuando van al Santuario, quieren llevar consigo a sus casas un objeto que les asegure la protección de María. Llevan agua del santuario u otros objetos de piedad que tocan a la imagen. Todo esto lo conservan religiosamente, así como un cristiano bien formado recibe la Eucaristía como signo de la presencia y protección de Cristo.

No comprenden los signos sacramentales ofrecidos por Cristo a los hombres para expresar la fe, y para recibir la vida de Dios. Por esto crean signos propios en las diversas formas populares de su amor a la Virgen, como por ejemplo los bailes chinos, y las demás formas de devoción ya expresadas.

EVALUACION

I. *VALORES*:

1. Estas formas populares de la devoción mariana tan arraigadas, han servido de instrumento de transmisión de algunas verdades de la fe:
   El poder intercesor de María, el valor de la oración, María Madre de Dios, cierta idea del más allá, cierta idea de la Misa...
2. Hay ciertas expresiones comunitarias, base para la vitalización de una comunidad cristiana. Por ejemplo el Mes de María. Las expresiones que acentúan lo individual deben orientarse a lo comunitario, p. ej., el Escapulario es un signo de protección para vivir mejor la vida cristiana en la Iglesia.
3. En algunas regiones la devoción a María es elemento valioso de un culto familiar. Por ejemplo: en muchas parroquias rurales las familias rezan la novena de la Virgen del Carmen, en otras partes en no pocas familias se reza el Rosario en común.
4. La Virgen visitadora tiene el valor de promover un culto familiar, y a la vez favorecer un culto, sin sacerdote.
5. Las formas de devoción que suponen prácticas anuales, son un vínculo que une a la Iglesia; en algunos casos único vínculo, en otros casos está unido a otras expresiones de fe.
6. Todas las expresiones del sentimiento religioso popular manifestado en esta forma de devoción mariana, debemos tenerlas muy presentes para realizar la renovación litúrgica.

II. *ASPECTOS NEGATIVOS*:

1. Muy frecuentemente estas formas de devoción no llevan a Cristo ni a la vida de la Iglesia.
2. En muchos casos manifiestan elementos supersticiosos. P. ej.: Hay que tocar tal imagen, hay que rezar tales oraciones, hay que visitar tal santuario, atribuyendo un efecto mágico a estos actos.
3. Predominio del sentimiento religioso con menoscabo de la fe. Desarrollo de una religión natural, que crea sus propios signos para ir a Dios.
4. En muchos casos se fomenta una religión regionalista, de modo que la gente, al cambiarse de región, se queda sin religión.
5. Casi la totalidad de las devociones marianas en Chile, han sido el fruto de un esfuerzo del clero. Se han formado tradiciones, elementos valiosos para transmitir la fe, pero ha ocurrido muchas veces, que la corriente del sentimiento religioso popular, ha sobrepasado las posibilidades de control y orientación por parte del clero.
6. En ocasiones, los sacerdotes han fomentado algunas formas de devoción mariana "para atraer gente", realizando una pastoral fácil e ilusoria.

REFLEXION PASTORAL

Cuando María visitó a su prima Isabel, de labios de ésta brotó en primer lugar una alabanza a la Madre antes que al Hijo. ¿Por qué? María era el signo de la presencia de Cristo, y primero llama la atención el signo, después la realidad que anuncia. Isabel no se detuvo en el signo: luego recibió el influjo de Cristo, su Espíritu. El signo, María, condujo a Isabel a la realidad, Cristo.

Isabel alabó a María (Lc. 1, 41 ss.). Ella no rechazó esta alabanza. Antes bien, la confirmó: "Me llamarán bienaventurada todas las generaciones", pero puso el acento en el Señor: "Porque hizo en mí cosas grandes". Quiso que su prima entrara en su corriente de alabanza, de amor y de entrega a Cristo.

María continúa siendo el signo: "Apareció en el cielo una señal grande, una mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies . . . " (Apoc. 12, 1).

Ella llama a las muchedumbres, visitándolas. Y su actuación es en el orden interno de la gracia. Corresponde a la Jerarquía dar el sentido a estos signos como lo hizo María ante Isabel.

Santuarios, templos, novenas, meses, medallas, escapularios . . . son signos en diversos sentidos, muy al alcance de la masa del pueblo sencillo. A nosotros corresponde hacer comprender el sentido de estos signos ya existentes, *insistiendo en que el verdadero signo es la misma persona de María.*

No podemos hacer Iglesia sin recurrir a este signo sagrado que es la persona de la Virgen Madre. Nuestra pastoral necesita de María para apresurar la "hora" de Cristo.

El verdadero pastor entra en el pensamiento y el corazón de María para colaborar con Ella en la conducción de las multitudes que Ella atrae, y llevarlas a la unión con Cristo en la fe, en los Sacramentos de la fe, en la Comunidad Cristiana y en toda la acción cristiana en el mundo.

Después de todo lo dicho es fácil comprender porqué no hace "Pastoral Mariana" el que promueve devociones, aunque reúna muchos fieles, si éstos no logran comprender que lo que desea la Madre de Dios es su unión a Cristo en la Iglesia.

NOTA SOBRE EL EQUILIBRIO EN LA DEVOCION MARIANA

Dejando de lado la relación y proporción entre la devoción a Cristo y el culto de María, sugerimos una reflexión sobre el equilibrio dentro de la misma devoción mariana. Podemos expresarla por una triple antinomia:

— *Seguridad y riesgo*: Vivimos en un mundo duro; muchos se sienten incomprendidos; María es amable, atenta, sin palabras duras, nos da seguridad con su protección maternal. Pero esto no puede llevarnos a la pasividad; porque María es activa: aunque joven se entrega totalmente; su amor la hace disponible para Isabel, servicial en la boda de Caná; en el Calvario se atreve a pasar entre las filas de los soldados . . . Ser atrevidos como María, y asimismo ser humildes, confiados en Ella (y más en Cristo): tal es la armonía necesaria.

— *Maternidad y virginidad:* Por un lado María debe ayudarnos en el sentido de fa milia: respeto a la mujer y a la madre, a lo sexual en el sentido de amor entre esposo y corporalidad del hombre, amor tierno a los niños, importancia de la educación, sentid de la fertilidad, de la riqueza, de la exuberante belleza de la creación. Por otro lad María nos enseña la necesidad de un signo en la expresión de nuestro amor exclusivo Dios y la disponibilidad por su Reino. En cierta manera —durante nuestra vida terrena- hay que sacrificar valores grandes al Reino: este radicalismo, este signo de una afect vidad enteramente centrada en Cristo, es la virginidad. En Ella la maternidad divin no permitió la maternidad humana. En nuestra vida, Ella invita a sacrificios por el Reinc sentido de la pobreza, de la gratuidad, del desprendimiento, de pequeños sacrificios pe sonales en vista del bien común; dedicar tiempos cortos y largos, aparentemente estérile a Dios en la oración, cierta preferencia por los humildes, los pobres, los que no van rendir; purificar el sentimentalismo en las amistades, dominar lo sexual en la preparació al matrimonio y en la vida conyugal misma; y para los que tienen bastante equilibri como para guardar un sentido de la maternidad mientras practican la continencia, repet la invitación de María al celibato. Un culto unilateral de la maternidad o virginida podría aumentar los complejos, un culto equilibrado puede ayudar a sanarlos.

— *Fidelidad y variedad,* características de todo amor humano.

Al respecto notamos que en la devoción hay que considerar también la liberta y originalidad de exposición de un amor que no siempre es posible ni bueno encadena a formas rígidas. El amor busca maneras propias, personales, de manifestarse. Por est capítulo habría que considerar siempre las posibilidades pastorales de ciertas formas d devoción, como el Rosario, el Angelus, la clásica práctica de tres avemarías en la ma ñana, en la noche o en algunos momentos del día, uso de escapularios, momentos ma rianos en los que brevemente se alaba, agradece o implora a María, peregrinaciones (fo ma típica y universal de manifestar devoción religiosa). La pastoral deberá buscar l manera de mantener a estas prácticas populares su espontánea autenticidad, impidiéndole caer en el practicismo que las reduce a la condición de fórmulas mágicas infalibles.

NOTAS

I

MARIA SIEMPRE VIRGEN

Jesús, ¿tuvo hermanos?

La piedad católica se siente hondamente herida en sus sentimientos más íntimos al oir negar lo que aceptó con toda sencillez como un dogma constantemente predicado por la jerarquía eclesiástica: la perpetua virginidad de la Madre de Jesús. Aparte de las insinuaciones groseras que no son de cristianos, ni de hombres de buena fe, también este punto crea dificultades, p. ej., en el contacto con nuestros hermanos separados.

En esta nota, de excesiva concisión y sin embargo ya demasiado larga, nos proponemos examinar seriamente las principales causas de esta confusión y divergencia entre los cristianos.

ARGUMENTOS CONTRA LA PERPETUA VIRGINIDAD

Los argumentos alegados generalmente para sostener que María vivió vida matrimonial después del nacimiento de Jesús, se reducen a estos cinco:

1.º) En Mt. 1, 25 se dice que José "no la conoció *hasta* que dio a luz un hijo". Ahora bien, "conocer" tiene indudablemente sentido sexual; del "hasta" se deduciría que la conoció después.

2.º) En Lc. 2, 7 leemos que María dio a luz "a su hijo *primogénito*". Puesto que lo llaman primogénito, otros vinieron después.

3º) Todas nuestras fuentes antiguas, los evangelios de Mateo, Marcos y Juan, los Hechos de los apóstoles, las cartas de San Pablo, mencionan la existencia de *hermanos* de Jesús. Si Jesús tuvo hermanos, ¿cómo su Madre pudo ser siempre virgen?

4º) Además, dicen, en aquellos tiempos una virginidad era *imposible,* tanto por la falta de libertad de las mujeres, como por su mismo ideal religioso, que las hacía considerar la maternidad (y sobre todo una eventual maternidad mesiánica) como el supremo honor. Pensar que la Madre de Jesús quiso guardar su virginidad sería un *anacronismo.*

5º) En efecto, el ideal de la virginidad sería una creación de los monjes del siglo IV y V, cuyo ascetismo se impuso en la Iglesia y se aplicó retrospectivamente a la misma Madre de Jesús.

Estos argumentos impresionan. No es difícil comprender que casi todos los protestantes, inclusive sus teólogos más serios, a los que nadie puede acusar de mala fe, no encuentren dificultad en mantener la idea, ya tradicional entre ellos, que la Biblia no enseña la perpetua virginidad de María, y que más bien la niega; y, por consiguiente, consideren este dogma como una tradición posterior no fundada en la Revelación y, por lo tanto, para ellos inaceptable.

Y sin embargo creemos que es posible mostrar que la doctrina católica tiene fundamento bíblico; por lo menos no está de ninguna manera en contradicción con la palabra de Dios. Nos parece, además, que si nuestros hermanos dejaran en este punto una posición defendida a veces como mero asunto de prestigio —porque para ellos no hay ningún dogma que les *imponga* negar la perpetua virginidad—, podrían encontrar en la misma ponderación de los textos bíblicos un camino para estar más cerca de nosotros.

Examinaremos por orden los cinco argumentos en contra de la virginidad de María, concluyendo con los argumentos positivos en favor de ella.

"Y NO LA CONOCIO, HASTA . . . " (Mt. 1, 25)

Todo depende del sentido de la palabra "hasta". El texto griego tiene *eóos,* que generalmente indica un término final y se traduce rectamente "hasta". Sin embargo en muchos casos no es así. Siguiendo una sugerencia que hiciera ya Jerónimo (s. V), hemos hecho un estudio de todos los textos —son centenares— en los que la Biblia usa el término (1). La conclusión es la siguiente: aparte del sentido "mientras", que es bastante frecuente (2), el término *eóos* a menudo indica un momento importante, decisivo, pero de ninguna manera exclusivo, puesto que la situación sigue siendo la misma después del momento así señalado. En estos numerosísimos casos no habría que traducir por "hasta", como hacen bien muchas traducciones católicas y protestantes.

El ejemplo clásico es éste: "el cuervo no volvió (al Arca de Noé) *hasta* que la tierra se secó" (Gén. 8, 7). El sentido obvio del texto es que el cuervo que ya no necesitaba las provisiones del Arca, se había escapado definitivamente y *no volvió* más (3).

Casos parecidos son el de la mujer del faraón que guarda el vestido de José "hasta" la vuelta de su marido (Gén. 39, 16), sin que eso signifique que lo devolviera después; el de los magos en Babilonia que no encontraban la solución "hasta" que vino Daniel (Dan. 4, 5); de Salomón, al que Dios no abandonó "hasta" que hubo terminado la construcción del Templo (1 Crón 28, 20). En el mismo evangelio de Mateo encontramos cinco textos, que valdría la pena examinar: Mt. 5, 18; 12, 20; 13, 33; 14, 22; 24, 39. Citemos un solo caso: Jesús mandó a sus discípulos que fueran al otro lado del mar, "hasta" que El despidiera a las muchedumbres (Mt. 14, 22). La traducción es inexacta, porque es evidente que *no* debían volver.

---

1) Publicado en *Collationes Brugenses et Gandagenses,* 1963, p. 53-78.
2) P. ej. Jue. 3, 26; Lc. 17, 8; Jn. 9, 4; 12, 35.
3) Advertimos que se trata del texto de la versión griega (LXX). El texto hebreo, que siguen en general las traducciones es ligeramente diferente.

En todos estos casos una traducción menos fiel a la letra daría mejor sentido, por ej., un giro con "sin". La tierra se secó sin que el cuervo hubiera vuelto. Los magos vieron llegar a Daniel sin haber encontrado una solución. De esa manera, también eminentes biblistas (Joüon, la Biblia de Jerusalén, la edición de las Publicaciones Pastorales Argentinas 1964) traducen nuestro texto: "Y María dio a luz un hijo sin que José la hubiera conocido".

Gramaticalmente, por lo tanto, este texto dice solamente que hasta el nacimiento de Jesús no hubo relaciones. Lo que después sucedió tiene que desprenderse del contexto o del sentido común.

a) El *contexto* se entiende perfectamente sin relaciones ulteriores. Hugo Koch, el que ha impugnado con mayor fuerza la virginidad de María (4) insiste en que el detalle "hasta que . . . " sería inútil si no quisiera indicar un plazo final. Con ese *eóos* Mateo querría impedirnos pensar que José hubiera observado continencia perpetua: solamente lo hizo "hasta . . . " Pero esto sí que nos parece un verdadero anacronismo: es meter en un texto antiguo una respuesta a un litigio moderno. Es poco menos que absurdo pensar que Mateo, en un pasaje cuya finalidad clarísima es inculcar la concepción virginal de Jesús, tuviera interés en agregar al final una información sobre la vida íntima conyugal de ese matrimonio. Ese *eóos* tiene muy distinta finalidad: es literariamente necesario para mostrar la realización de la segunda parte de la profecía comentada por Mateo (Is. 7, 14):

la virgen concebirá = virgen en la concepción
y parirá un hijo = virgen *hasta el alumbramiento*
y le pondrán por nombre Emmanuel = y le puso por nombre Jesús.

Los tres miembros de la frase (v. 25) de Mateo corresponden a las tres partes de la profecía citada (v. 23).

b) *El sentido común.* ¿Cuál sería, en la mentalidad de Mateo y de los primeros cristianos, la reacción de José? Es importante observar que para los antiguos la paternidad era cosa misteriosa y sacrosanta. En el caso, se trataba de un niño que no tenía padre humano, vale decir que Dios mismo era su padre; el niño era "Dios-con-nosotros", su Madre había sido tocada por Dios mismo. La reacción normal sería la de un respeto infinito. Según los rabinos, contemporáneos de Cristo, Moisés ya no tuvo relaciones matrimoniales después de su visión y contacto con Dios (5). José, "varón justo", es decir santo, sin duda había comprendido que tiene sentido "hacerse eunuco por el Reino de Dios" (Mt. 19, 12: nótese que esta alusión curiosísima está solamente en el evangelio de nuestro Mateo). Y si alguien tiene dificultad en admitir alguna relación entre la Encarnación y una actitud de continencia de parte de la Madre, ¿por qué entonces José observó esta actitud por lo menos durante nueve meses (según el "hasta")?

---

4) H. Koch, *Adhuc Virgo*, Tübingen, 1929; *Virgo Eva - Virgo Maria*, Berlín - Leipzig, 1932.
5) Cfr. Strack - Billerbeck, *Kommentar. . .* I, 743; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I - II*, París, 1957, p. 181, Nº 3.

EL HIJO PRIMOGENITO (Lc. 2, 7)

Es una lástima que aun este texto tan sencillo haya sido interpretado a veces con extrema ligereza. "Primogénito" es un término técnico, traducción del hebreo *bekor*, que significa "fruto temprano". Designa al primer hijo, el que tiene que ser ofrecido a Dios y heredará el doble de los demás hijos. Tiene su título de honor y privilegio desde que nace, cuando no se sabe, naturalmente, si otros van a nacer o no. A mayor abundancia citamos algunos ejemplos comprobando lo dicho:

a) Varios textos dicen que Israel es el primogénito de Dios (Ex. 4, 22; Salm. Salom., 18, 4; Esdr. 6, 58). Es evidente que en la mentalidad judía Israel es hijo *único*; lo que es afirmado por lo demás explícitamente en Salm. Sal. 18,4 (unigénito).

b) Un texto rabínico llama "el primogénto" al Mesías, quien también es único, puesto que "no hay otros a su lado" (Str. Bill., III, 677).

c) "Isaac es el primogénito de Abraham" (Jub. 19, 18, 15) ahora bien, Isaac es hijo único de Abraham con Sara (los hijos de otras mujeres no cuentan, porque en tal caso Isaac, nacido después, no sería primogénito).

d) En la famosa inscripción de Arsinoe, encontrada en las excavaciones de Tell el-Jahudieh y que remonta al año 5 a. C., una mujer fallecida pide nuestra piedad "porque morí en el nacimiento de mi primogénito" (6).

Queda absolutamente claro que "primogénito" puede ser al mismo tiempo el único hijo. Y hay una razón obvia para que Lucas prefiera "hijo primogénito" en vez de sencillamente "hijo": es característico en él preparar con pequeños detalles, a veces una palabra, a lo que va a contar después. En nuestro caso, relatando el nacimiento, dice que era el hijo primogénito, porque poco más adelante relatará el ofrecimiento del niño en el Templo (v. 23), lo cual sucedió en virtud de la ley de los primogénitos. Un caso paralelo es la santificación de Juan Bautista desde el seno de su madre (Lc. 1, 15, y 1,41). Autores protestantes (Conzelmann) y católicos (Schmid, Laurentin) dan numerosos ejemplos de este estilo de Lucas.

LOS "HERMANOS" DEL SEÑOR

Antes de comenzar el análisis, he aquí la lista completa de los textos que hablan de ellos:

a) Relato sobre los verdaderos familiares de Jesús:
Mt. 12, 46-50; Mc. 3, 31-35; Lc. 8, 19-21;

b) Los hermanos de Jesús que viven en Nazaret:
Mt. 13, 55-56; Mc. 6, 3; sin paralelo en Lc.;

---

6) Cfr. J. B. Frey, en *Biblica*, II, 1930, p. 373-390; W. Michaelis, en *Theol. Wört. N. T.*, VI, p. 873.

c) Los hermanos en compañía de Jesús:
Jn. 2, 12; 20, 17;
d) Hermanos que no creen en El:
Jn. 7, 3 - 10;
e) Un grupo de hermanos de Jesús junto con los apóstoles:
Hech. 1, 14; 1 Cor. 9, 5;
f) Santiago, el hermano del Señor:
Gál. 1, 19.

Durante tres siglos los autores usan el título "hermanos", sin que juzguen necesario agregar una explicación. Cuando es atacada la perpetua virginidad de María y estos textos son alegados como argumentos, los autores de la gran Iglesia los explican de dos modos: estos hermanos serían hermanastros, hijos de José de un matrimonio anterior; o son primos hermanos.

Creemos que es fácil mostrar que el sentido de "hermanos" en la Biblia muchas veces es más amplio, incluyendo, p. e., los sobrinos; y luego, que esta posibilidad se verifica en nuestro caso (7).

1) *"Hermano" en la Biblia puede tener un sentido más amplio*

Para los judíos, como para muchos pueblos, sobre todo menos desarrollados (p. ej. en Africa central), el término hermano *('aj)* necesariamente incluía a todo género de familiares, no teniendo palabras para designar a primos, cuñados, sobrinos, etc. Para especificar que se trataba exactamente de primos hermanos, se usaba una circunlocución: "el hijo del hermano de su padre", "el hijo del tío". Ejemplos: Ex. 6, 20; Lev. 25, 49; Jer. 39 (32), 7 - 12; Jub. 4, 15, 20, 27, 28, 33; 8, 5 -6 (este último libro, de los Jubileos, es contemporáneo de Jesús).

Es verdad que nuestros evangelios y todo el N. T. fueron escritos en griego, idioma en que existe la palabra "primo hermano". Pero sucede con frecuencia (y se puede comprobar con numerosos ejemplos) que una vez que un término se ha popularizado, permanece igual en la traducción literal. Ejemplo clásico: "los infiernos" (*sheol*). Hasta hoy figura en el Credo, "descendió a los infiernos" aunque hoy llamamos infierno al lugar del castigo de los demonios, que no es el sitio donde descendió Cristo.

Veamos algunos ejemplos en el A. T. Lot es sobrino de Abraham; sin embargo, varias veces se le llama hermano de éste (Gén. 23, 8; 1 Crón. 23, 21 - 22). Sansón es sepultado por "sus hermanos" y sin embargo era "hijo único" (Jue. 16, 31; cfr. 23, 2 - 7, 24). Algo semejante sucede con Rut (4, 10), cuyo único hermano ya había mueto (1, 2-5). Los hermanos de Ocozías, asesinados por Jehú (2 Crón. 22, 8) tampoco pueden ser los hermanos en un sentido estricto, puesto que todos los hijos de Joram habían muerto ya, salvo el mismo Ocozías (21, 17). Típica es la expresión: "los hijos de Jenadad con sus

---

7) El mejor autor en esta materia actualmente parece ser J. Blinzler. Cfr. sus artículos "Zum Problem der Brüder des Herrn", en *Trierer Theologisches Zeitschrift,* 1958, p. 129-145; 224 - 246; y en *Lexikon für Marienkunde,* 1, 1960, p. 959 - 969.

hermanos" (Esdr. 3, 9): en este caso los hermanos precisamente *no* pueden ser hermanos. Podemos concluir con una expresión significativa del libro de Tobías, donde Sara dice que su padre no tiene ningún *hermano cercano* (Tob. 3, 15 cod. Vatic.), mostrando así la elasticidad del término.

Esta situación es igual en la literatura rabínica y en el mismo N. T., donde tenemos el caso de Herodes Antipas, "casado con la mujer de su hermano" (Mc. 6, 18), cuando este hermano, Felipe, en todo caso no fue más que hermanastro. Hay otro ejemplo en la genealogía de Jesús: "Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos" (Mt. 1, 11), hermanos que no se le conocen en el A. T., por lo que muchos críticos entienden la expresión en un sentido más amplio (p. ej. Str. Bill. I, p. 32 n. 3).

Conclusión: Siendo posible juntar como treinta textos, en que se emplea la palabra "hermanos" (en griego) para indicar relaciones familiares distintas de la hermandad estricta, sin contar con los múltiples hermanastros, no sería nada extraño que esta expresión tuviera también un sentido más amplio en el caso de Jesús.

2) *Los hermanos de Jesús son solamente sobrinos.*

Aceptada la posibilidad lingüística, veamos la realidad. Argumentos muy serios parecen excluir el sentido estricto:

a) Los evangelios dicen que los hermanos querían imponerse a Jesús (Mc. 3, 20-21, 31 - 35; Jn. 7, 3 -10), lo que en aquel ambiente era posible sólo si eran mayores; ahora bien, los evangelios dicen con toda claridad que Jesús fue el primer hijo de María. La presencia de María en compañía de estos familiares (mayores) se explica por la grave necesidad de las viudas y las mismas disposiciones jurídicas: textos rabínicos discuten en qué circunstancias serán los familiares del esposo o los de la misma viuda los que deberán hacerse cargo de ella.

b) Los evangelios dan el nombre de cuatro hermanos, hablan además de "todas sus hermanas", lo que no puede designar menos que cuatro: María sería así la madre de por lo menos 9 hijos. ¿Sería posible para ella ir *todos los años* al templo (Lc. 2, 41), con una familia tan numerosa, inclusive no estando las mujeres obligadas?

c) La gente de Nazaret designaba a Jesús como "*el* hijo de María" (Mc. 6, 3), expresión que en griego excluye otros hijos. Lo contrario sería muy extraño. "Esto supone que por mucho tiempo fue conocido como hijo único de viuda, ya que semejantes locuciones no se hacen usuales sino cuando falta el padre y la viuda no tiene otro hijo" (8).

d) La palabra "He aquí a tu hijo" (Jn. 19, 26) sugiere la ausencia de otros hijos de María.

e) Finalmente es posible identificar con mucha probabilidad a varios de estos hermanos. En efecto, encontramos una María, madre de Santiago y de Josés (9), cerca de la cruz de Jesús (Mc. 15, 40; Mt. 27, 56). Es evidente que el evangelista supone que estos dos hijos son personas conocidas por todos; ahora bien, Josés es un nombre muy

---

8) Ernesto Renán, *Los evangelios y la segunda generación cristiana,* p. 542.
9) Las traducciones generalmente tienen José.

raro, lo cual hace muy improbable que se trate de una pareja "Santiago y Josés" distinta de los mismos hermanos de Jesús que llevan estos nombres (Mc. 6, 3; Mt. 13, 55). Debemos concluir que por lo menos estos dos hermanos de Jesús tienen madre distinta de la suya, aunque se llama también María. Según una tradición muy antigua (Hegesipo, 174 - 189 d. C.) se trata de María de Cleofás, hermana o cuñada de San José (10).

f) Es notable que el principal hermano de Jesús es Santiago (Gál. 1, 19, etc.). Si éste no es hermano de Jesús en un sentido estricto, como acabamos de ver, los demás lo serán menos.

Conclusión: "Hermanos de Jesús" es una expresión en uso ya entre los cristianos de Palestina, para designar a los familiares del Señor, quienes en parte no creyeron en El y le causaron varias molestias, para cambiar más tarde de actitud, especialmente a raíz de una aparición a Santiago (1 Cor. 15, 7), el más importante de ellos (cfr. Hechos 15, 13). Puesto que no hay ningún otro texto que hable directamente de otros hijos de María, y que varios, por el contrario, los excluyen, siendo además Santiago identificado como hijo de otra madre, concluimos que Jesús no tuvo hermanos carnales.

LA VIRGINIDAD, ¿UN ANACRONISMO?

Es cierto que el judaísmo normalmente no tiene ningún aprecio por la virginidad. Por el contrario, todo hombre tenía que casarse y procrear hijos. (Ahí está la razón del matrimonio de María). Pero igualmente es cierto que el cristianismo trajo el ideal de la virginidad. No es posible dudar de la virginidad de Cristo (aunque no hay ninguna afirmación explícita en la Escritura). Juan Bautista, San Pablo (1 Cor. 7, 7), San Juan fueron probablemente célibes. Lucas habla de las hijas de Felipe; que eran profetisas y vírgenes (Hech. 21, 9); se insiste en el ideal de la continencia (Lc. 2, 37: Ana; 1 Cor 7, 5 - 6); el Apocalipsis describe la escena de 144.000 vírgenes que siguen al Cordero adondequiera vaya (Apoc. 14, 4). Jesús expresa la posibilidad de principio de tal vocación, en la frase tan cruda sobre los eunucos (Mt. 19, 12), donde parece hablar del pasado ("se *hicieron* eunucos").

Si no es posible dudar de que en el ambiente cristiano el ideal de la virginidad era, para los que "podían captar", perfectamente normal, la única pregunta se refiere a la fecha. El cristianismo como tal vino a consecuencia de la predicación de Jesús, poco antes de los años 30 d. C. ¿Podemos suponer en María esta mentalidad "cristiana" una generación antes? Los historiadores se inclinarán cada vez más hacia una respuesta positiva, basándose sobre todo en los descubrimientos recientes cerca del Mar Muerto, que revelan la existencia de una "secta", donde se practicaba, entre otras cosas, una especie de celibato. En el famoso "Manual" que reglamentaba minuciosamente las costumbres de la secta, no se encuentra ni una sola alusión a la vida matrimonial, pero sí parece suponer casos de homosexualidad. Los comentaristas generalmente ven ahí una confirmación de los antiguos relatos de Plinio, Flavio Josefo y Filón acerca de la continencia practicada por

---

10) Cfr. El comentario de Lagrange sobre Marcos, 4.ª ed., 1929, p. 90 - 92.

los Esenios. Y si una "secta", años antes de Cristo, pudo conocer el ideal de la virginidad, ¿porqué rehusarlo a María?

El cristianismo sin embargo no juzga según simples probabilidades históricas. Cree en la inspiración divina. Dios pudo anticipar en el caso de María el movimiento posterior. Y no sólo pudo, sino que en todo caso lo hizo, como lo atestiguan los evangelios de la infancia, sobre todo el de Lucas. En efecto, el ambiente en que nació Jesús está lleno de una poderosa presencia del Espíritu: Zacarías e Isabel, Simeón y Ana, el mismo Bautista lo demuestran. No puede extrañar ni será un anacronismo que encontremos ese don espiritual especial en la que fuera la Madre misma del Salvador.

LA HISTORIA ANTIGUA

Hasta hace muy pocos años todos los autores, protestantes y católicos consideraban como un dato de toda la tradición antigua el hecho de la perpetua virginidad de María. Si era una deformación, lo sería desde los primeros padres. La opinión de Hugo Koch, el autor ya citado, es radicalmente opuesta: según él, tanto la Escritura como los más antiguos testigos de la historia eclesiástica negarían la virginidad después del parto.

Francamente, sus consideraciones ingeniosas son de poco valor probativo. El primer autor que negó la virginidad perpetua fue Tertuliano (primera parte del Siglo III). Este basta, según el crítico alemán, para llegar a los primeros cristianos: porque Tertuliano fue discípulo de Ireneo, Ireneo de Policarpo, Policarpo de Juan. . . Es una serie de suposiciones en cadena, que cualquier historiador de la Iglesia antigua y del origen o evolución de tradiciones religiosas en general contemplará con extremo escepticismo. El hecho es que Ireneo habla mucho de la Virgen, probablemente sin afirmar explícitamente la virginidad después del parto, pero en todo caso sin jamás negarla. La ilación de Policarpo y Juan es enteramente gratuita. No extraña entonces que los libros de Koch hayan merecido un juicio severo y una refutación a fondo de parte de un hombre de célebre sentido crítico y de prudencia científica admirable como Gustavo Lebon (11).

El estudioso podrá informarse ampliamente en un artículo brillante de Jouassard (12). Agregaría solamente esto, que desde los tiempos más remotos, mucho antes de Tertuliano, p. ej. en Justino, los cristianos solían hablar de "la virgen María" y simplemente de "la Virgen". Este título, que posiblemente alude a la profecía de Isaías ("una virgen concebirá") y expresa directamente la fe en el nacimiento virginal de Jesús, es de difícil comprensión si todos hubieran conocido a María como a madre de unos nueve hijos.

EN FAVOR DE LA VIRGINIDAD DESPUES DEL PARTO

Examinando los argumentos en contra de la permanente virginidad de María ya hemos presentado varias razones positivas en favor de ella. Las vamos a indicar esquemáticamente, agregando algunas otras de índole distinta.

---

11) La recensión en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1938, p. 336-345.

12) G. Jouassard, Marie à travers la patristique, en *Maria, Etudes sur la Sainte Vierge* (du Manoir), I, París, 1949, p. 69 - 157.

1°) La concepción virginal, referida sobre todo por Lucas y Mateo, e incluyendo una actitud consciente de parte de San José (Mt. 1, 25), sugiere que este hombre "santo", guiado por el respeto hacia tal intervención sobrenatural en la vida de María, se abstuvo definitivamente de tener relaciones matrimoniales. Cfr. más arriba, p. 189.

2°) Los evangelios hablan de "los hermanos de Jesús". Ahora bien, éstos (y en particular Santiago, "*el* hermano de Jesús") *no* son sus hermanos carnales. Si ellos no lo son, es signo de que Jesús no los tuvo en absoluto. Cfr. p. 190-193 (una gran serie de indicaciones bíblicas).

3°) El cristianismo primitivo conoció un florecer de entregas virginales a Dios y a su Reino. El ejemplo más claro es Jesús mismo, hecho que jamás ha sido puesto en duda (inclusive por los protestantes) y sin embargo no encuentra ninguna base explícita en los evangelios, muchísimo menos que en el caso de María. Es obvio suponer que entre los carismáticos de la Iglesia primitiva en este sentido, ha figurado la misma Madre del Redentor. Cfr. p. 193-194.

4°) En el evangelio de Lucas hay una afirmación casi de principio, donde María dice: "No conozco varón" (Lc. 1, 34). Es verdad que los autores están divididos en cuanto a la interpretación exacta de este texto. Al lado de un mayor número de autores católicos que ven ahí la expresión de un propósito de virginidad, ya antes del anuncio del ángel, hay un número creciente de exégetas y teólogos católicos de categoría que niegan tal propósito, explicando el texto, ya como una actividad provisoria ("todavía no conozco varón"), ya como refiriéndose a una suposición ("entonces, si tengo que ser la madre del Mesías, según Is. 7, 14, no debo conocer varón"). Estas teorías tienen su pro y su contra y aunque tengan cierto atractivo (especialmente la última, de Audet) no se puede negar que son rebuscadas y no parecen explicar adecuadamente el texto. A mi juicio, debemos llegar a una apreciación más conforme al estilo literario del pasaje, que no es un reportaje taquigrafiado, sino una escena teológica que indica fielmente la actitud (histórica) de María frente al misterio de la Encarnación (13). En este caso "no conozco varón" es realmente una afirmación de *actitud* virginal y, en cuanto actitud, algo permanente.

Este argumento tomaría todavía más fuerza, si las palabras siguientes ("la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra") hicieran alusión a la toma de posesión del Templo por Yahvé, como sostienen exégetas de valor. Un santuario que ha sido ocupado por Dios mismo, en la mentalidad semítica y religiosa en general, ya nunca podría ser devuelto al uso profano.

5°) Las reticencias u oposiciones protestantes se explican sobre todo como reacción, en parte muy justificada, contra el desprecio del matrimonio y otras deformaciones que existían en la Edad Media y siguen a veces existiendo entre nosotros los católicos. Como toda reacción corrió el riesgo de exagerar. Volviendo a la Biblia y no a actitudes sentimentales en pro o en contra, sacaremos inevitablemente un mayor aprecio de la virginidad, y especialmente de la de María.

Florencio Hofmans, Pbro.

---

3) Así, J. Gewiess, Die Marienfrage Lk. 1, 34, en *Biblische Zeitschrift,* 5, 1961, p. 24-254.

II

BENEDICTINOS NO CATOLICOS EN LOS ESTADOS UNIDOS

LA AVENTURA DE DOM PAUL SEVERANCE

Probablemente los benedictinos del priorato de San Gregorio, cerca de Three Rivers (Michigan, EE. UU.), no aceptarán con agrado el calificativo de no-católicos que según nuestra tradición les imponemos. Los miembros de la Iglesia episcopaliana, e. d. anglicana de los Estados Unidos, a la cual el monasterio pertenece, se consideran como católicos, aunque no romanos. El 12 de marzo de este año, día de San Gregorio, el monasterio celebró sus 25 años de existencia y estas bodas de plata representan un triunfo no sólo para sus miembros, sino también para la causa ecuménica.

En el siglo XIX renació la vida religiosa comunitaria en la Iglesia anglicana, desencadenando un movimiento que, según se lee en una publicación de tal Iglesia, "se dirige hacia la caridad y unidad católicas" (1). El primer grupo de benedictinos anglicanos, que se estableció alrededor de 1910 en la isla de Caldey, en las costas del país de Gales, pasó en 1912 casi enteramente a la obediencia romana y formó lo que hoy es la floreciente abadía de Prinknash. Los que perseveraron en el anglicanismo constituyeron la abadía de Nashdom en 1914. Las solemnidades en este año del 50.º aniversario de la casa madre de la vida monacal anglicana serán presididos por el arzobispo de Canterbury. Entre sus monjes tuvieron actuación destacada Dom Gregory Dix, erudito liturgista, muerto hace poco; y Dom Benedict Ley, que murió este año ofreciendo su vida por la unidad de los cristianos. No hace falta decir que las relaciones de Nasdom con los centros monásticos de la Iglesia Católica son cordiales.

Hacia 1930 se comenzó a sentir también en la Iglesia episcopaliana de los Estados Unidos que ya no se era una institución que se bastaba a sí misma. Se buscaba el contacto con las fuerzas de la tradición cristiana antigua y se pensaba hallarlo en la vida monástica tal como es preconizada por la regla de Benito de Nursia († 547). En 1935 un grupo de sacerdotes y estudiantes de teología episcolianos, encabezados por el profesor de teología Paul Severance, se dirigieron a Nashdom Abbey para hacer allí su noviciado y llevar después la vida benedictina a los Estados Unidos. Era una aventura, no sólo por las razones de carácter muy diferente que componían el grupo (de 6 perseveraron sólo 3), sino también por la incomprensión que había en el grueso de los fieles protestantes para con aquellos "experimentos". En los círculos de la cristiandad anglosajona siempre inclinada al pragmatismo había una pregunta fatal para todo intento monástico: ¿Para qué sirven Uds.? Era difícil explicar que no se proponían una tarea particular dentro de la Iglesia sino simplemente vivir la maravilla de una vida cristiana en común, una vida de "servicio de Dios", de progresiva unión con El.

---

(1) *Saint Gregory's Priory Jubilee.* Three Rivers 1964.

Los tiempos eran tempestuosos. Cuando en 1939 el grupo de los tres perseverantes retornaba a su patria, la segunda guerra mundial estaba a punto de estallar. No había medios, ni dinero, ni mucho entusiasmo por la causa monástica. Un obispo de su Iglesia les ofreció una casa en la ciudad de Valparaíso (estado de Indiana) con la condición de que atendiesen la misión de los alrededores y así el 12 de marzo, día de San Gregorio de 1939, comenzaron la vida comunitaria. Dos años más tarde, el 21 de marzo, Dom Paul Severance, era nombrado prior, título algo amplio para la pobreza y estrechez en que vivían los tres monjes.

SAN JOSE SE ENCARGA DE LOS COMIENZOS

De acuerdo con el obispo del lugar se pensó que si se quería que la vida benedictina realmente floreciera, había que buscar un sitio más apropiado. Dom Paul halló que ese sitio era una suave colina entre Chicago y Detroit, junto a un pequeño lago. Naturalmente esta tenía un dueño y había que conseguir primero el consentimiento de éste para que les vendiese la colina y segundo, el dinero para pagarle. Dom Paul recurrió entonces a San José, pensando que este santo, que había tenido problemas de alojamiento cierta noche de Navidad, comprendería su situación. Efectivamente: el 19 de marzo de 1946, día de San José, los dos primeros monjes pudieron cantar las primeras vísperas en la modesta casa de la anhelada colina y dos días más tarde, día de San Benito, celebraron allí la primera misa. En realidad también allí se estaba bien estrecho y los dos pioneros dormían detrás de los estantes de su pequeña biblioteca. Pero llegaron postulantes y el primero de ellos recibió inmediatamente y en señal de agradecimiento el nombre de José. Persevera hasta hoy el Hermano José. Poco después se amplió el monasterio comprando unas barracas desarmables del ejército. En medio de los trabajos de construcción el Prior Dom Paul Severance sufrió un ataque de apoplejía que lo incapacitó para todo, menos para la oración, a la que se dedicó con más ahinco que nunca. Con gran sencillez y alegría se preparó a su muerte que sobrevino tiempo después. Su misión había sido como la de un Moisés. Había conducido el primer grupo de monjes norteamericanos a su pequeña "tierra prometida" y cumplido esto, había muerto en sus umbrales.

La pequeña comunidad quedó en una situación difícil tanto material como espiritualmente. Esta vez San José ayudó en la persona de Dom Gregory Dix, enviado desde la abadía madre de Nashdom para que con un ciclo de conferencias reanimase el interés por la vida benedictina en la Iglesia episcopaliana. Gracias al esfuerzo del eminente erudito y al dinero que logró juntar en los Estados Unidos, se pudo construir la capilla provisoria, que hoy sirve de sala de capítulo. Nashdom envió después dos monjes para reforzar el exiguo grupo norteamericano y nombró a uno de ellos, Dom Patrick Dalton, para el cargo de Prior. Esto era en 1949. Dom Patrick construyó la iglesia del monasterio y amplió el culto divino. Un benefactor anónimo hizo posible la construcción del nuevo edificio de celdas para los monjes. Al igual que la iglesia, es de madera. En 1955, St.

Gregory's Priory volvió a tener un Prior norteamericano en la persona de Dom Benedict Reid. Aunque la venida y partida de postulantes eran frecuentes, en 1960 la comunidad contaba alrededor de unas 15 personas.

NUEVAS PERSPECTIVAS

Mientras tanto había cesado en la iglesia episcopaliana la pregunta: ¿Para qué sirven Uds.? Se había iniciado un movimiento cada vez más amplio de personas que iban a hacer sus retiros en el monasterio; se formó una confraternidad de 700 seglares para respaldar la acción de la casa religiosa; el arzobispo de Canterbury había declarado su interés por el monasterio.

Con motivo del vigésimo quinto aniversario del priorato, una revista norteamericana (2) entrevistó al Prior y al maestro de novicios, inquiriendo sobre la causa de su atracción a la vida monástica. El Prior declaró que nuestro tiempo revelaba una verdadera pasión por el tema de la Iglesia, del pueblo de Dios, de la comunidad de los fieles, del Cuerpo de Cristo y que él veía en el monasterio la Iglesia en su dimensión más simple y más accesible. El maestro de novicios, Dom Anthony Damron dijo que lo había atraído el mesurado equilibrio de soledad y amor fraterno, de silencio y espíritu de familia, de clausura y relación con los demás, que él veía en la vida monástica. En materia de liturgia se revelaron francamente conservadores. Para ellos, en su deseo de buscar la unidad cristiana, lo más útil les pareció adoptar la liturgia oficial de la Iglesia católica y por lo tanto, el latín. Evitan los experimentos en materia de liturgia, porque consideran que su Iglesia los ha hecho en demasía, permitiendo que se impusieran el subjetivismo y el desorden espiritual. La Iglesia episcopaliana necesita robustecerse con la tradición católica antigua y para ello la fidelidad a los esquemas litúrgicos tradicionales es más provechosa que la novedad. Su experiencia eclesial les hace temer el individualismo y la consiguiente desunión, pero no se declararon indispuestos a cambiar de punto de vista una vez que la situación litúrgica de la Iglesia católica se hubiera aclarado.

LUTERANOS EN BUSCA DE LA UNIDAD CRISTIANA

En la noche del 21 de julio de 1963 un incendio cuyas causas se ignoran destruyó completamente la "Casa de San Agustín" de la congregación de los Servidores de Cristo (C. S. C.) en Oxford, Michigan. A la semana siguiente su valeroso rector, el Rvdo. Arthur Kreinheder, lanzaba su "Plan Fénix" de reconstrucción y recibía numerosas adhesiones. Quizás aquel incendio había logrado más rápidamente la ayuda y el interés de los cristianos que los siete años de labor silenciosa y abnegada del Rvdo. Kreinheder en favor de una comunidad religiosa luterana.

---

(2) *The American Benedictine Review* 14 (1963) 531 ss.

En 1956 Kreinheder volvía a Estados Unidos, después de haber hecho sus estudios teológicos en Europa y haberse ordenado en Suecia. Años antes había conocido la comunidad (protestante) de Taizé, y la visión de aquellos hermanos que vivían, oraban y trabajaban juntos no lo había dejado nunca. En un retiro de varios cristianos de la Iglesia luterana de Michigan propuso la fundación de una sociedad de San Agustín, cuyo objeto sería promover el interés, el estudio y la comprensión de la vida religiosa comunitaria con el fin ulterior de llegar al establecimiento de una comunidad en los Estados Unidos. En el resto del mundo ya existen alrededor de diez comunidades religiosas luteranas. La idea fue aceptada y el 13 de junio de 1956 nacía la "Fellowship of St. Augustine", cuyos miembros se comprometían, entre otras cosas, a rezar todos los días la siguiente oración: "Te pedimos, Dios omnipotente, que suscites hombres y mujeres de fe para que te sirvan en comunidades religiosas, para alabanza y gloria de tu nombre y para el provecho de todo tu pueblo fiel, por Cristo, Nuestro Señor". Para los retiros Kreinheder ofreció su propia casa, modesta pero apartada del ruido y rodeada de árboles. Una barraca militar al estilo de la de los trapenses de Salt Lake City, sirvió de capilla, se la llamó "capilla de la Visitación de Nuestra Señora" porque comenzó a ser armada el 2 de julio de 1958. Durante dos años el suelo era de tierra, hasta que un benefactor regaló baldosas. Hermana Pobreza velaba estrechamente sobre la empresa; pero el Rvdo. Kreinheder no se arredraba. Según él, si los luteranos querían comprender a la Iglesia católica y a los ortodojos (y el Evangelio los obligaba a procurar tal comprensión), tenían que comprender la vida monástica, esencial en aquellas iglesias antiguas. La fundación de un monasterio luterano era, pues, una batalla ecuménica. Dura batalla. Como todas las ovejas que caminan más rápidamente que el resto del rebaño Kreinheder llegó a sentir el hielo de las reticencias, la crítica más o menos velada, la silenciosa desaprobación. Si bien la "liga de San Agustín" no se deshacía, los postulantes no perseveraban.

LA VIDA SENCILLA

Con los que no desfallecían y con los que venían a hacer sus retiros en la casa, Kreinheder observaba el siguiente estilo de vida: a las 5.30 de la madrugada la campana del Angelus despierta a todos. A las 6 se cantan Laudes en la capilla, en inglés, naturalmente. Sigue la misa, cuya primera parte (la "liturgia de la palabra") según el rito luterano de todo el mundo coincide con el Misal Romano. Sólo la oración eucarística (lo que nosotros llamamos "canon") es diferente. Después Prima, lectura y meditación de la Escritura. La mañana se reparte entre el estudio y el trabajo manual. Al almuerzo se lee siempre la Regla de San Benito y la "Confessio augustana" antes de la lectura corriente. En la tarde se hace nuevamente trabajo manual hasta que el Angelus de la tarde llama a Vísperas. Antes de vísperas todos se reunen para seleccionar los himnos que van a cantar, ya que el repertorio luterano es muy amplio y se intercambian ideas sobre la liturgia del día siguiente. Durante la comida se lee alguna obra útil y después hay recreación, en que generalmente se escucha música. A las 9 de la noche se rezan Completas y después de ellas no hay necesidad de recomendar el silencio prescrito por la regla be-

nedictina, porque todos están cansados y contentos de la jornada tan laboriosa y tan llena de paz al mismo tiempo.

Más o menos 500 personas pasan anualmente por la "casa de San Agustín", para llevar allí temporalmente una vida al estilo de San Benito. Sin embargo, aún no se ha formado una comunidad de los que quieran abrazar esta vida en forma definitiva. "¿Qué son siete años para Dios?" ha respondido el Rvdo. Kreinheder a los que le preguntaban si aún se hacía ilusiones respecto de su monasterio luterano. "Hay que preparar el ambiente, se necesita un cambio de la mentalidad y esto es cosa lenta. No estoy desanimado en absoluto, porque creo que cuando Dios nos da una misión hay que hacerla. Nada más. No importan el éxito o el fracaso, la animación o el desánimo. Nuestra tarea no es tener éxito sino dar testimonio. Nuestro testimonio es la oración, la alabanza de Dios, la vida en común pero ante todo nuestro amor a la Eucaristía. Los luteranos creemos en la presencia real de Jesucristo en la Comunión, pero no sacamos todas las consecuencias de esto en nuestra vida diaria. Aquí hemos tratado de tomar en serio la Eucaristía y comulgamos todos los días" (3).

Mauro Matthei, O. S. B.

---

(3) *The American Benedictine Review* 14 (1963) 537.

III

HACIA UNA REFORMA DE LA VIDA RELIGIOSA

Las Comunidades religiosas no pueden dispensarse de entrar en el gran movimiento de reforma de la Iglesia emprendido por el Concilio. Han de buscar renovarse, primero que nada en lo que tienen de común con toda comunidad cristiana; más en especial, han de renovarse en cuanto a las funciones, sacerdotales o laicales, que desempeñan en la Iglesia; pero han de renovarse también en cuanto a esa forma específica de vida a que han sido llamados por el Señor de la Iglesia.

Ya comenzamos a habituarnos a pensar en la necesaria renovación en los fundamentos de toda vida cristiana, y en las tareas propias de laicado y sacerdocio. Para esto estamos ya recogiendo los primeros frutos de una reflexión teológica revitalizada por un nuevo contacto con las fuentes evangélicas, y de una experiencia dolorosa de la situación del mundo actual. Desgraciadamente, esto no se puede afirmar en la misma medida de la vida religiosa.

Los religiosos, en virtud de un conjunto de marcos "tradicionales" cuyo sentido no aparece muy claro para la nueva conciencia del cristiano, hacen a menudo dentro de la Iglesia la figura de un grupo de fieles dispensados de muchos riesgos y compromisos que se imponen a los cristianos ordinarios, o de un grupo de sacerdotes dispensados de las responsabilidades pastorales que apremian a los demás sacerdotes.

Es necesario revisar la legitimidad de estas "dispensas"; pero es necesario sobre todo preguntarse por la fuente, el sentido eclesial y los valores fundamentales de la vida religiosa, por el papel específico que está llamada a cumplir en la vida de la Iglesia, y que es la única justificación de su situación particular.

Aquí se nos impone, a nosotros los religiosos como a todo cristiano, una vuelta al Evangelio. Hemos de dejarnos juzgar por el Evangelio: en nuestra práctica de la vida religiosa, en la misma concepción que nos hacemos de ella, tal vez demasiado acomodada a nuestros cuadros "tradicionales" de vida.

Pero ¿qué aspecto del Evangelio ha de atraer particularmente nuestra atención, en cuanto religioso? En efecto, cuando se habla del Evangelio puede tomárselo sobre todo como mensaje espiritual, o como misión de servicio . . . ; en nuestro caso nos referimos a él sobre todo como "camino" de santidad.

En este aspecto, hemos de tener presente que en la Iglesia el "camino" del Evangelio da lugar a dos tipos diferentes de vida concreta:

1) En general, a la vida cristiana secular, en que se mantiene la continuidad de la vida temporal ordinaria;

2) En especial, a la vida religiosa, en que se rompe esta continuidad para "dar cuerpo" en la existencia diaria a la consagración bautismal, consagración total de la vida al Reino de Dios.

La búsqueda de Dios según el espíritu del Evangelio es la vocación común de todo bautizado. Lo que hace de un cristiano un "religioso" no es esa disposición interior,

encarnada en cualquier forma de vida según las circunstancias; no es tampoco la pertenencia meramente jurídica a un Instituto religioso. Tampoco basta para que un grupo de sacerdotes vivan como "religiosos", que realicen su trabajo apostólico en equipo, ni que estén ligados por una cierta amistad y parentesco espiritual. Es necesario, además, vivir esa consagración espiritual al Reino de Dios corporal y visiblemente, en una "forma de vida" particularmente cercana al Evangelio (y de la que se hace "profesión" con los votos religiosos).

Esta "forma de vida" evangélica constituye un verdadero signo sacramental, necesario no sólo para los mismos religiosos —como el único camino de santificación cristiana para los que han recibido este llamado concreto del Señor— sino para la Iglesia entera y todos los hombres como testimonio elocuente de la trascendencia del Reino de Dios sobre todo lo temporal de la victoria de Jesús Resucitado sobre el mundo.

Pero, debemos concretar un poco más en qué consiste esta "forma de vida" evangélica a la que están llamadas las Comunidades religiosas. Desde sus orígenes, la tradición religiosa de la Iglesia ha buscado siempre el modelo inspirador de su forma de vida, en la comunidad de los primeros discípulos viviendo en torno a Jesús o los Apóstoles: es la "Apostolica vivendi forma", que las Comunidades religiosas han de continuar a través de los siglos.

Tal como aparece en los evangelios y en el libro de los Hechos, los momentos fundamentales de este camino de vida son los siguientes:

1.—La conversión a Jesús, que implica en este caso no sólo un cambio de actitud profunda ante la vida, sino un *dejarlo todo* (parientes, mujer, bienes, tarea temporal, prestigio ante el mundo . . .) para seguirlo a El físicamente, para vivir como El en el grupo de sus discípulos y amigos.

2.—Y se deja todo *por el Reino de Dios,* que ya está misteriosamente presente en la persona del Hijo, en el amor de los hermanos en torno suyo. Lo que importa es esta convivencia fraternal y gozosa en torno de Jesús, semilla de la plenitud de la vida escatológica. Convivencia que se realiza primero comiendo con el Maestro y "entrando y saliendo" con El, y después de su Pascua, congregados por el Espíritu del Señor en torno a la celebración de la Eucaristía y marchando juntos en la imitación de su "camino".

En las mismas fuentes, vemos que esta convivencia en torno de Jesús toma "forma" a través de los siguientes elementos:

1 — El vivir pendientes de *su Palabra:* antes de la Pascua, siguiendo los discursos y reflexiones del Maestro, y después, escuchando asiduamente la palabra de los Apóstoles, testigos autorizados de las palabras y hechos salvadores del Señor.
2 — En la *oración* perseverante: primero en el trato familiar con Jesús y en la oración en torno suyo al Padre, y después, en la expectación vigilante del Señor que vuelve, y en torno de los Apóstoles orando "en su Nombre" al Padre.
3 — En comunidad de bienes, en "formas" materialmente *pobres* de existencia (viviendo con alegría privaciones y persecuciones), y en comunión humilde y solícita con los pobres y los que sufren.

4 – Con la *alegría* espiritual y la *caridad* profunda, sencilla y responsable que une a los hermanos, dando un *testimonio* visible de la presencia en el mundo de ese Reino de Dios en que se tiene puesto el corazón; presencia que tiene su centro en la persona misma de Jesús, Mesías humilde primero y Señor glorioso después.

5 – Comunicando generosamente, y en especial a los pobres, esas riquezas escatológicas recibidas gratis: bajo el influjo de los carismas del Espíritu Santo, para la salvación del mundo mediante la edificación de la Iglesia.

Para terminar quisiera añadir que si un religioso ha hablado aquí de la grandeza de su vocación y de su misión en la Iglesia, lo ha hecho con el mismo temor y temblor que todo cristiano siente cuando ha de hablar del Evangelio. Ese Evangelio que si es "Buena Nueva" es también Juicio, y primero que nada para el que lo lleva en sus labios.

Lo que interesa es ver con mayor claridad la importancia y el papel de los valores evangélicos que representa la auténtica tradición religiosa, y que hoy como ayer han de ser fielmente guardados y ahondados para la vida de la Iglesia y la salvación del mundo.

Ronaldo Muñoz, SS. CC.
Los Perales

IV

BIBLIOGRAFIA MARIANA

VIDA

F. M. Willam. VIDA DE MARIA. Herder, Barcelona, 6.ª ed., 1956.
J. M. Cabodevilla. SEÑORA NUESTRA. (BAC), Madrid, 1957.

MARIA EN LA BIBLIA

F. Ceuppens. THEOLOGIA BIBLICA, t. IV: DE MARIOLOGIA BIBLICA. Roma, 1948.
J. J. Weber LA VIERGE MARIE DANS LE N. T. París, 1954.
P. Gaechter. MARIA EN EL EVANGELIO. Bilbao, 1959.
L. Deiss. MARIE, FILLE DE SION (Thèmes bibliques). Bruges, 1959.
P. G. Duncker. MOTHER OF THE REDEMPTOR. Dublin, 1959.
H. G. Troadec LA VIRGEN Y LA BIBLIA (Colección bíblica). Santiago, 1961.
M. Thurian. MARIE, MÈRE DU SEIGNEUR, FIGURE DE L'ÉGLISE. Taizé, 1962.
J. Cantinat. MARIE DANS LA BIBLE. Le Puy-Lyon, 1964.

Además, diversos artículos en las enciclopedias, especialmente en MARIA, ed. po *du Manoir*, vols. I y VI.

En S. Lucas

H. Sahlin. DER MESSIAS UND DAS GOTTESVOLK. STUDIEN ZUR PROTOLUKANISCHE THEOLOGIE. Uppsala 1945.
R. Laurentin. STRUCTURE ET THEOLOGIE DE LUC I - II. París 1957 (con extensa bibliografía).

En S. Juan

F. M. Braun. LA MERE DES FIDELS. ESSAI DE THEOLOGI JOHANNIQUE. París, 1953.
J. C. Quirant. "Las bodas de Caná", en MARIANUM, 1958, pp. 15 189.
J. P. Charlier LE SIGNE DE CANA. Bruxelles, 1959.
A. Feuillet "L'heure de Jésus et le signe de Cana", en EPHEMER DES THEOLOG. LOVAN., 1960, pp. 5 -22. Condens do en SELECCIONES DE TEOLOGIA, 1963, pp. 2 28.
A. Feuillet "Les adieux de Christ à sa Mère (Jn. 19, 25 - 27) et maternité espirituelle de Marie", en NOUV. REV THEOL., 1964, pp. 469 - 489.
A. Thyes "Jean XIX, 25-27 et la maternité spirituelle de Marie en MARIANUM, 1956, pp. 80 - 117.

MARIA EN LA PATRISTICA

A. Mueller — ECCLESIA - MARIA. DIE EINHEIT MARIAS UND DER KIRCHE. Freiburg (Suiza), 1951.

Y artículos en las enciclopedias, especialmente MARIA (*du Manoir*), vol. I, pp. 39 - 157 (de *Jouassard*).

DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

H. Marín. — DOCTRINA PONTIFICIA, t. IV: DOCUMENTOS MARIANOS. Madrid, 1954. (895 pp., de las cuales 333 pertenecen a Pío XII).

SINTESIS TEOLOGICA

J. Guitton — LA VIRGEN MARIA. Patmos, Madrid, 1952.

R. Laurentin. — COURT TRAITE DE THEOLOGIE MARIALE. París, 1953.

R. Laurentin. — "La Virgen María", en INICIACION TEOLOGICA, t. III. Herder, Barcelona, 1961, pp. 191 - 251 (con bibliografía escogida).

M. Schmaus — "La Virgen María", en TEOLOGIA DOGMATICA, t. VIII. Rialp, Madrid, 1961 (con extensas reservas del traductor en notas finales).

A. Mueller. — "Problema y perspectivas de la mariología actual", en PANORAMA DE LA TEOLOGIA ACTUAL (ed. por *Feiner - Truetsch - Boeckle*). Guadarrama, Madrid, 1961. pp. 177 - 399.

Véase también el número especial de LUMIERE ET VIE, dedicado a "Marie et le salut du monde" (n. 56, 1962).

OBRAS ENCICLOPEDICAS

H. du Manoir — MARIA. ETUDES SUR LA SAINTE VIERGE. París 7 vols., 1949 - 1964. De riqueza incomparable y de sólido valor.

P. Straeter. — KATHOLISCHE MARIENKUNDE. Schoeningh, Paderborn, 3 vols., 1947 - 1957 (traducción italiana de Marietti, Roma, 1951 - 1958).

Bajo el título MARIA ET ECCLESIA se publican las actas del Congreso mariano de Lourdes (1958), ed. Academia Mariana Internationalis, Roma, 1959 - 1960.

Por su valor científico y profundidad son muy recomendables los BULLETINS DE LA SOCIETE FRANCAISE D'ETUDES MARIALES (desde 1935).

La mejor obra hasta ahora

R. Laurentin. MARIA, ECCLESIA, SACERDOTIUM. ESSAI SUR LE DEVELOPPEMENT D'UNE IDEE RELIGIEUSE. París, 1952, 687 pp.

R. Laurentin. MARIE, L'EGLISE ET LE SACERDOCE. ETUDE THEOLOGIQUE. París, 1953, 220 pp. (Estos dos libros se consideran como I y II vol. de la misma obra).

Un manual clásico

G. Roschini. MARIOLOGIA. Belardetti, Roma, 4 vols., 1947. Con mucha documentación, aunque no tan seguro en todas sus partes. Escrito en latín, en forma de tesis.

MARIA EN EL PROTESTANTISMO Y LA ORTODOXIA

J. Hamer. "Marie et le protestantisme à partir du dialogue oecumenique", en MARIA (*du Manoir*), t. V, París, 1958, pp. 983 - 1006.

A. Wenger "Foi et piété mariale a Byzance", en MARIA, ibid. pp. 923 - 982.

J. Galot. "Marie et certains protestants contemporaines", en NOUV. REV. THEOL., 1963, pp. 478 - 495.

Véanse también: DE MARIOLOGIA ET OECUMENISMO. Roma (Academia Mar. Intern.), 1962 y MARIOLOGIE ET OECUMENISME, (Bull. Soc. Franc. Et. Mar.), t. I: EGLISE ORTODOXE: DOCTRINE MARIALE ET INFLUENCE SUR L'OCCIDENT. París, 1963. t. II: POSITIONS PROTESTANTES FACE AU DOGME CATHOLIQUE. París, 1964.

LA DEVOCION A MARIA

R. Vargas Ugarte. HISTORIA DEL CULTO DE MARIA EN IBEROAMERICA Y DE SUS IMAGENES Y SANTUARIOS MAS CELEBRADOS. Madrid, 3.ª ed., 1956, 2 vols.

R. Neubert. LA DEVOTION A MARIE. Le Puy, 1942.

Ver en MARIA, vols. II y III, historia del culto y espiritualidad; vols. IV y V, el culto en los distintos países del mundo.

MARIA EN LA CATEQUESIS Y LA EDUCACION

Números especiales de EVANGELISER (n. 40 - 1953) y LUMEN VITAE (1953, pp. 169 - 312).

LEYENDO LA BIBLIA

Antonio Moreno C., Pbro.

GENESIS II, 4 b - III, 24

El texto que vamos a leer tiene una procedencia diferente que el que leímos precedentemente. Es atribuido a un autor del siglo IX antes de Cristo, perteneciente al Reino del Sur (Judá), y conocido con el nombre convencional de "yahvista" (1). Como el autor sacerdotal, también éste nos habla de los "orígenes" (del mundo y del hombre), pero lo hace con un estilo diferente y, lo que es más importante, con una perspectiva distinta. Las diferencias estilísticas son fácilmente reconocibles: la 1.ª naración (P), es concisa, ordenada, con una imaginación aplicada más a la búsqueda de artificios (como repeticiones de ciertas frases clichés, ordenación de ellas según combinaciones numéricas, equilibrios simétricos, etc.) que al empleo de figuras e imágenes; ésta en cambio (J) es más libre, no se sujeta a esquemas, presenta su doctrina en forma concreta y llena de imágenes capaces de decir mucho a sus contemporáneos. El punto de vista de cada uno de estos autores también es diferente, y es lo que —esperamos— aparecerá al final de estas páginas.

Abordemos inmediatamente el texto y dejemos las conclusiones generales para el fin.

II, 4 b - 7. *CREACION DEL HOMBRE*

Los primeros versículos de este relato plantean algunos problemas, pero su sentido fundamental es claro. En un primer momento, la tierra creada por Dios era inhabitable por falta de fertilidad: ésta se debe a ausencia de lluvia y de hombre capaz de cultivarla. En esas circunstancias Dios hace al hombre.

Como se ve, este autor no está preocupado por el origen del "cosmos" (como P) sino por el origen de esa situación cultural que él conoce. Así, el caos primitivo no es un "universo informe", sino un universo ya estructurado en sus partes esenciales, pero en el que no se dan las condiciones fundamentales para la vida, como él la experimenta.

Seguramente el autor J está recurriendo en cuanto a la forma literaria al modelo que le ofrecen otras cosmogonías, pero su intención es referir este mundo, en el que él vive, a Yahvéh. Este es el que hizo primero el cielo y la tierra. El será quien hará llover; El modelará al hombre.

---

(1) Sobre Gén. I, 1-II, 4 a, escribimos en *Teología y Vida*, Volumen V (1964) pp. 36-44. Ver ahí mismo una breve nota sobre el significado de las "fuentes" del Pentateuco (nota 3).

Porque se trata precisamente de eso, de modelar (*yasar*), como un alfarero modela sus vasos. Así expresa J esta libertad de Dios para producir los efectos más variados, aunque el verbo tenga el inconveniente de ser demasiado plástico y evocar al dios alfarero Knum, que, según la mitología egipcia hizo a los hombres con ese mismo procedimiento.

La imagen tradicional empleada, supone que el hombre procede de la tierra, antigua creencia universal expresada en la relación etimológica *Adam-Adamah* (tierra), que se encuentra también en *homo-humus* (2). Aceptando pacíficamente esta creencia, el autor la despoja de su sentido mitológico. El no nos habla, en efecto, de la "madre tierra" que da a luz al hombre, sino de Dios que hace al hombre utilizándola como material (3).

Por lo demás lo que hace que esta creatura sea un hombre, es el "soplo" de Dios. Al respecto debe tenerse en cuenta la antropología bíblica. Este soplo *(Neshamah)* no es concebido por el autor bíblico a la manera de nuestra "alma". Este "soplo" (así como el "espíritu" de I, 2) vivifica esa figura de barro haciéndola un ser vivo. Para el antiguo semita, el hombre es una unidad indisoluble: no distingue cuerpo y alma. Traducir la palabra hebrea *nefesh* por "alma", no es enteramente exacto. Nuestro texto dice que ese barro modelado, al ser soplado por Dios, llega a ser un "*nefesh* vivo", e. d. un ser, una persona viviente (4).

La construcción de estos versículos, como se dijo, es complicada. La solución que se le da tiene importancia sobre todo para el sentido del versículo 6. La palabra *ed*, que ahí aparece suele ser traducida por "fuente", "ola de agua", y entonces debe relacionarse con lo anterior por un "pero", "empero" ("pero una fuente salía de la tierra"), e indicaría un elemento de donde puede venir una solución al problema de la aridez. Pero esa palabra puede corresponder a un término sumérico que significa "canal", y entonces cabría entender el v. 6 como continuación de la frase precedente que explica por qué no había vegetación sobre la tierra: porque Dios no había hecho llover, y porque no había hombre para cultivar la tierra y para que *hiciera canales para regar toda la faz de la tierra* (5).

vv. 8 - 14. *EL JARDIN DEL EDEN*

Dios plantó un jardín en Edén (6). En sumérico el EDIN es la llanura con aguas abundantes y apta para el cultivo, y se da ese nombre a dos regiones de la Mesopotamia. En ella, Dios planta un jardín que contiene todo lo que el hombre necesita y con abundancia.

---

(2) Aunque el origen de la palabra *Adam* podría provenir del sumérico, donde se encuentra *ad–da*=padre, *Adamu*= mi padre, y *udmu* como nombre de la primera generación humana.

(3) Recordar esta misma preocupación en el autor ("sacerdotal"–P) del primer relato, en el 6º día. *Teología y Vida* vol. V (1964) p. 40.

(4) La traducción de la Vgta.: "et factus est homo in *animam vivientem*", no tiene en cuenta el verdadero carácter del pensamiento hebreo al respecto.

(5) Así traducen Nácar-Colunga.

(6) La Vgta., a quien siguen algunos traductores modernos, tiene "plantaverat" ("había plantado"), lo que es un intento de armonizar esta narración con la creación de las plantas que ya aparece en el c. I. Este esfuerzo es inútil si se acepta que se trata de narraciones originalmente independientes.

Este relato emplea aquí evidentemente un tema tradicional que en su forma más completa describe con caracteres míticos la situación original del hombre. Esta forma completa se encuentra en Ez. XXVIII y XXXI (7) y coincide con narraciones mitológicas mesopotámicas y ugaríticas (8) que hablan de un lugar excepcionalmente fértil, con carácter divino. Su excepcional fertilidad le viene de la presencia en ese lugar de las aguas cósmicas que alimentan a todos los ríos de la tierra. Si se recuerda que en la concepción cosmogónica semítica antigua se concebía a la tierra cubriendo aguas que surgen en las fuentes y llenan los ríos, se comprenderá la idea de un lugar por donde surgen abundantemente para canalizarse por los grandes ríos conocidos. En ese lugar fertilísimo están, entonces, las "bocas de los ríos" (9). Tal es el significado de la descripción de los vv. 10 - 14. El río que riega el Edén se divide, al salir de él, en los 3 grandes ríos del Medio Oriente ("el mundo", para los autores de esas narraciones): el Tigris, el Eufrates y el Nilo (el *Gijón*), además del primero, de identificación dudosa, pero en relación con la Arabia Meridional.

Naturalmente no se trata de la descripción de un lugar preciso, como se ve. Es una descripción cuyo interés no es tanto el de ubicar geográficamente el Edén, cuanto expresar su sentido cósmico. Es el centro de la creación, el lugar de las aguas, de la perfección y de la vida. Los antiguos mesopotámicos colocaban ese lugar en el Norte, en las montañas de Armenia, tradición que es posible descubrir todavía en Is. 14, 13; Ps. 48, 2.

La desmitización de esta tradición, por parte del "yahvista", es, en todo caso, clara, incluso si se compara con la forma en que la utiliza Ez., que por la finalidad misma de su composición no debe preocuparse tanto por lo que hay de mitológico en ella. En nuestro texto el Paraíso es simplemente un jardín plantado por Dios *para el hombre*. En Ez. todavía es una morada de dioses, una montaña santa, un jardín de Dios. Para el "yahvista" es una buena expresión del estado de perfección, felicidad completa, vecindad con las fuentes de la vida (que para él es en definitiva Dios), en que se encontraba el primer hombre.

El árbol de la vida

Esta posesión de la vida queda expresada con la ayuda de otro elemento muy conocido en las mitologías: el *árbol de la vida*. En él hay que ver un esfuerzo

---

(7) Se trata de 2 oráculos contra el rey de Tiro y uno contra el Faraón. En ambos casos el pecado de orgullo, de querer hacerse como Dios, les acarrea el ser precipitados de su trono. Las descripciones de su estado espléndido primero, contienen numerosos elementos que coinciden con el relato del Paraíso.

(8) Notar en Ez. XXVIII, 3 la mención de Danel que es un sabio célebre en la literatura de Ras Shamra (Ugarit)

(9) Esta tradición se encuentra en la historia del Noé babilónico (Utnapishtím) que luego de su aventura es llevado por el dios Enlil a habitar "en la boca de los ríos" en condición semejante a la de los dioses; en la epopeya de Ba'al, que reside "en la fuente de los ríos"; en el Henoc etíope XVIII, 7-8, que ve en la proximidad del Paraíso, "el rebalse de las aguas del abismo, las bocas de *todos* los ríos de la tierra, y la boca del abismo". Es evidente que se trata de la "boca" de entrada.

del hombre por dar una explicación de esta condición mortal que contradice tan violentamente su deseo de vivir. Esta situación trágica es explicada regularmente en las mitologías por una actitud celosa de los dioses que guardaban la fuente de la vida, el árbol, o lo que sea, en un lugar inaccesible, al que logra llegar un héroe del que se guarda memoria pero que no puede en definitiva traer la planta al mundo de los mortales (10). ¿Qué lenguaje mejor podía utilizar nuestro autor que estaba hablando a esos anhelos de felicidad perfecta del hombre? Sólo que, como yahvista, su doctrina es radicalmente diferente de la que encierran esos antiguos mitos. Yahveh es un Dios salvador, que da la vida a todos los hombres sin que sea necesario arrebatársela con astucia. Su idea original fue un hombre que tendría esa vida a entera disposición. Es cierto que no es esa su actual condición, pero la razón no hay que buscarla en un destino fatal o en una avaricia divina sino (y es una nueva originalidad del autor bíblico) en un pecado que es una falta moral contra Dios.

Porque respecto al *árbol de la vida* no había precepto que prohibiera comerlo (v. 16, 17; III, 22). La prohibición, luego, se referirá al *árbol de la ciencia del bien y del mal,* que también se encuentra al alcance del hombre. ¿Qué significado tiene?

El árbol de la ciencia del bien y del mal

La expresión "bien y mal" es una de esas que uniendo dos contrarios significa una totalidad (como "cielo y tierra" = todo el universo; "entrar y salir" = totalidad de las acciones de un hombre; "ligar y desligar. . . "). El sentido preciso de esa totalidad debe precisarse por el contexto.

El hombre aparece dotado por Dios de una ciencia superior que se manifestará cuando nombre a los animales (vv. 19 - 20). Antes del pecado tiene, pues una ciencia superior y buena. Con ella, en lo que a ciencia se refiere, el hombre está bien, puesto que su única deficiencia, en ese momento, es su soledad (v. 18). Esta ciencia de perfección es la que debe buscarse, según los profetas y el Deuteronomio. Amós V, 14: "buscad el bien y no el mal, para que tengáis vida"; Miq VI, 8: "Se te ha hecho saber, oh hombre, lo que está bien, lo que Yahveh reclama de ti . . . cumplir la justicia . . . ". Estos textos nos hablan de la relación que hay entre la vida y el bien, que no es otra cosa que las exigencias divinas de justicia, misericordia, humildad, etc. En estos textos se trata de *hacer* el bien, pero no debe olvidarse que la *ciencia,* para el antiguo semita no es de ninguna manera una posesión meramente intelectual, sino también experimental, vital.

En el fondo parece ser la doctrina de Dt. XXX, 15 ss. donde Moisés propone a Israel la *vida* y la *muerte* (el problema del Gén. II - III) en relación con la observancia de los mandamientos (bien) o su rechazo (mal). La relación de ambos textos es posible puesto que ambos (J y Dt) proceden de medios proféticos

---

(10) Así en la epopeya de Gilgamesh. El héroe consigue llegar después de muchas aventuras a sacar una rama de la planta de la vida que se encuentra en el fondo del mar. Pero en el camino de regreso, mientras bebe en una fuente, una serpiente se la roba.

También la literatura sapiencial, con la que parece que Gén. II - III tiene relación, conoce una "ciencia del bien" que está en relación con la felicidad.

Una ciencia del bien y del mal sería, pues, aquella que une a la ciencia del bien, que ya se poseía, la del mal. La condición humana coloca al hombre frente a una opción: el bien (conocido y practicado) o el mal; pero Dios hace saber al hombre cuáles son las consecuencias de cada una de esas elecciones (Dt. XXX, 15 ss.). Así también aquí con el precepto, del que hablaremos luego.

El pecado consistirá entonces en renunciar a elegir, lo que equivale a no querer hacer *exclusivamente* la voluntad de Dios (el bien). Al pretender hacer cualquier cosa (el bien o el mal) rehusa colocar su destino bajo el querer de Dios, pretende decidir él lo que debe hacer (e. d. las cosas serán "buenas" o "malas" sólo por su relación con su voluntad y su interés), se quiere hacer *como dios* (11).

vv. 15 - 17. *EL MANDAMIENTO*

Comienza ahora la descripción de la situación original. En primer lugar nótese que no es una situación de ocio, especie de "dolce far niente", como a menudo se piensa. La perfección del hombre comprende su capacidad de trabajar, sólo que ésta se desarrolla en circunstancias que permiten que ese trabajo sea la perfecta expresión de la capacidad productora, creadora, del hombre. Y éste es uno de los aspectos de la perfección original. El trabajo no es un castigo del pecado.

El hombre no debe comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Es un *mandamiento;* ahí va la intención de nuestro autor. Ya hemos visto qué significa "ciencia del bien y del mal". Esta se coloca en relación con un árbol cuyo acceso es posible impedir por un *mandamiento.* Así, la adquisición de esa ciencia de que hablamos, que es la ciencia (y experiencia) del pecado, se obtiene por el quebrantamiento de un mandamiento de Dios. Nuestro autor no tiene la preocupación de la posible arbitrariedad de un tal mandamiento. Para él los mandamientos de Dios son simplemente buenos (cf. Job. IX, 12; Dan. IV, 34; Sal. CXIX). ¿Acaso no es el mandamiento de un Dios que está preocupado de dar al hombre todo lo que es "bueno" (v. 18), que aún después del pecado se preocupa de ellos como un *padre* (III, 21), y que promete una victoria final (III, 15)? En todo caso la continuación de la narración mostrará que verdaderamente Dios quería el bien de su creatura.

---

(11) La explicación adoptada es la de Coppens (*La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis,* Lovaina, 1948). Sin hablar de las que interpretan esta ciencia como un despertar de la razón, o del conocimiento sexual (inaceptables porque Adán ya aparece, antes del pecado, como hombre adulto y esposo), digamos aquí que la explicación que ve en la ciencia del bien y del mal, un conocimiento igual al de Dios, o un poder como el de Dios, que evidentemente están prohibidos al hombre, no nos parece satisfactoria, porque luego que Adán ha comido del fruto prohibido, y ha llegado a ser "como Dios" (cf. III, 22), los resultados reales son muy pobres: conocieron que estaban desnudos y temieron (III, 7).

vv. 18 - 24. *CREACION DE LA MUJER*

El hombre está *solo,* y eso no es "bueno", e. d., no es aún la perfección humana. Artísticamente, con un cierto "suspenso", el autor va preparando la aparición de esa creatura que coronará la creación. Dios comienza por "modelar" nuevas creaturas que son los animales (12), pero Adán no encuentra entre ellos la "ayuda" que necesita.

El episodio incluye también la intención de mostrar a Adán constituido señor de la creación animal. En el hecho de imponer un nombre hay una afirmación del dominio que se tiene sobre algo, puesto que el nombre representa la esencia misma de la cosa y es condición de su existencia (13). Aquí tal vez haya además otro matiz: Adán, al ver estas nuevas creaturas de Dios *conoce* instantáneamente lo que es cada una de ellas, su íntima naturaleza, y lo manifiesta exclamando el nombre exacto. De esa manera aparece como *inteligentísimo.* Y además con *dominio* sobre ellos. Los egipcios atribuían al nombre un valor mágico. Quien conociera el nombre de los dioses que debía encontrar en su camino al cielo, después de la muerte, tenía asegurado el acceso porque bastaba con que le gritase a cada uno: "Conozco tu nombre: tú eres X", para que se viese obligado a abrirle la puerta. ¿Ha utilizado nuestro autor esa creencia seguramente difundida fuera de Egipto, para expresar el dominio del hombre sobre los animales? No es imposible. Además, si se recuerda que las divinidades egipcias son en general zoomorfas, podría sorprenderse aquí la intención de afirmar que los animales son criaturas de Dios, sometidas al hombre, y no divinidades (14).

Pero lo que el hombre necesita es una "ayuda correspondiente a él". Porque los animales ya son, por supuesto, una cierta ayuda (para su trabajo), pero no esa que lo saca de su soledad. La mujer va a ser para él la ayuda que corresponderá a sus necesidades más específicamente humanas, porque será, como él, un ser capaz de conocimiento, imaginación, sensibilidad, amor, cosas que en definitiva no encuentra en los animales. Y porque será una mujer. Con ella encontrará la satisfacción de todas sus aspiraciones y tendencias; con ella podrá tener una descendencia, sin la cual no hay para un semita felicidad perfecta (15).

Entonces Dios creó a la mujer.

El sueño profundo y misterioso que rodea las acciones de Dios las substrae del conocimiento del hombre (Gén. XV, 12; Is. XXIX, 10). Todo sucede en el

---

(12) También aquí la Vgta. trata de armonizar con la creación de los animales de la narración P, y traduce "formatis igitur . . .". En realidad esta narración J no supone que ya estuvieran formados.

(13) Ver *Teología y Vida,* artículo citado p. 38.

(14) Recordar esa misma intención en la primera narración respecto a los astros. *Teología y Vida,* artículo citado p. 39.

(15) Cfr. Eclesiástico, XXXVI, 21-27; Prov. XVIII, 22.

misterio. Dios toma algo del hombre, muy íntimo y vital, y con ello "construye" una mujer (16).

Hueso de los huesos y carne de la carne

Con pocas frases el autor da una enseñanza profunda al alcance de sus lectores. La mujer es "hueso de los huesos y carne de la carne" del hombre. En realidad la acción de Dios es presentada de esa manera para que el hombre pueda exclamar: "Esta es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (v. 23).

¿Qué significa esa frase?

Es la expresión que indica una unión íntima, estrecha, entre dos personas, cual es la que existe entre los que tienen, por un mismo origen, una comunidad de vida. Esta comunidad vital establece entre ellos una identificación de aspiraciones, necesidades e intereses. Así los de Siquem prefieren a Abimelec como rey porque es "de sus huesos y de su carne" (Jue. IX, 2), e. d. su "hermano" (v. 5), lo que garantiza que caminarán de acuerdo tras los mismos intereses, de manera que el interés del rey no perjudicará a los súbditos (17).

Esa relación de "hueso y carne" se traduce en concreto en obligaciones y derechos mutuos.

Hay que cuidar del otro como de la propia "carne y huesos". Esa relación obliga a dar al otro lo que uno tiene cuando el otro lo necesita (Cf. Gén. XXIX, 14; XXXVII, 27).

Así, el hombre y la mujer están unidos en una comunidad vital intimísima, donde cada cual encuentra en el otro exactamente aquello que "corresponde" a sus aspiraciones y necesidades, y al mismo tiempo se inclina hacia el otro en una actitud espontánea de servicio, como a sí mismo. Esta sí que es "su ayuda".

Y Dios, que como un padre ha dado al hombre todo lo que es "bueno" para él, conduce esta nueva obra de su amor con una especial solemnidad que evoca un rito matrimonial. El "yahvista" nos ha estado dando una doctrina sobre el matrimonio sin que nos hayamos dado cuenta; pero lo declarará luego, en el v. 24.

Ante la mujer, el hombre expresa toda su admiración y felicidad con un canto que demuestra, nuevamente, su profunda comprensión de lo que ella es. Es "hueso de sus huesos y carne de su carne".

Esto mismo tiene que estar para este autor contenido en el *nombre* "mujer" y la consonancia *ish* (varón) — *'ishshah* (mujer) es interpretada en ese sentido: la mujer proviene del hombre, es parte de él (18).

---

(16) La palabra *sela'* se traduce generalmente por "costilla", pero su valor preciso no es claro. Hay diversas hipótesis; pero en cualquier caso se trata de algo perteneciente al hombre. Empleando la palabra "construir", y no "crear" o "hacer", probablemente el autor quiere expresar también de esa manera la íntima unión de hombre y mujer. La mujer no resulta de una nueva creación, ya estaba creada en el hombre. Recuérdese I, 27.

(17) Ver también 2 Sam. V, 1; XIX, 12, s.

(18) Hay indicios, sin embargo, que permiten pensar que estas palabras proceden de raíces diferentes. Recuérdese que estos antiguos autores no son lingüistas, y que sus reflexiones etimológicas, según principios muy simples, de consonancias, tienen una intención doctrinal más profunda.

La estructura del canto es admirable. Está construido sobre la palabra "ésta" *(zot)*, que se repite tres veces: es la primera, y la última palabra del canto, y se encuentra al centro. Es un canto a "ella", y alguien ha hecho notar que la Biblia consigna como primeras palabras del hombre un canto de amor (19).

El v. 24, no pertenece a Adán, sino al "yahvista", como conclusión final. En lo dicho está la razón de esta extraña atracción que experimentan dos personas de diverso sexo que llegan a constituir una unidad intimísima (el matrimonio) sin que sean de la misma familia, donde la comunidad física de huesos y carne la explicaría. Esta unidad que se manifiesta más fuerte que los lazos de sangre, necesita una explicación. Nuestro autor nos dice en definitiva que la razón se encuentra en Dios, que los hizo así, el uno para el otro. Nuevamente, como en la narración P (I, 27 - 28) tenemos una presentación positiva del matrimonio como algo correspondiente a la creación de Dios, hecha perfecta; pero como algo que consiste en una unión que alcanza en el hombre y la mujer raíces mucho más profundas que las de una mera unión física.

El v. 25 nos recuerda de pronto un tema que habíamos perdido de vista: el hombre y, ahora, la mujer están en una situación de excepcional equilibrio y paz que se refleja en la ausencia de la vergüenza. Pero la mención de la desnudez y la vergüenza nos anuncian lo que vendrá. El "yahvista" es un buen narrador que sabe organizar un relato.

III, 1 - 7. *LA CAIDA*

Los animales no son para el "yahvista" seres inteligentes, puesto que Adán no encuentra entre ellos nada semejante a él. Debe admitirse entonces que ahora el autor presenta a un nuevo personaje que cree poder caracterizar suficientemente con el simbolismo de la serpiente, animal tenebroso, misterioso y mortífero. La tradición bíblica posterior ha visto ahí al demonio (Sab. II, 24; Jn. VIII, 44; I Jn. III, 8; Apoc. XX, 2).

El proceso de la tentación es notable por su viveza y psicología. En definitiva, la serpiente les desfigura a Dios, presentándolo como un ser que en el fondo se está reservando los verdaderos bienes para El solo. Es un mentiroso, además, porque ella, la serpiente, puede darles una vida de dioses, sin que lleguen a morir. Nótese que aquí tenemos nuevamente la mente de J respecto al mandamiento. No es una imposición arbitraria de una especie de envidia divina. Quien dice lo contrario es la serpiente ("el padre de la mentira", Jn. VIII, 44).

En virtud de esa falsa idea de Dios, la serpiente juzga el mandamiento y quiere hacer que el hombre lo elimine de su vida. ¿No es siempre lo mismo? Si Dios es un mito, una abstracción, una realidad impersonal e indiferente al mundo,

(19) Por este motivo nos parece menos fundada la traducción del primer *zot* por "esto" (gramaticalmente posible, porque el femenino en hebreo puede tener valor neutro), lo que da: "esto, ahora, es hueso"; o la que une dicha palabra a la que sigue, lo que da simplemente "esta vez es hueso . . ." (Así v. gr. Nácar—Colunga; Biblia de Jerusalén; Bover-Cantera; S. de Ausejo-Herder). La traducción femenina es mantenida por Dhorme.

una bondad sin exigencias (todo lo cual son desfiguraciones de Dios) su mandamiento no tiene sentido; si es simplemente un juez, es odioso. Por eso Jesucristo, que viene a devolvernos la vida, no viene a discutir sobre la necesidad o razón de ser de los mandamientos, sino simplemente a "mostrarnos al Padre" (Jn. XIV, 9), porque entonces la consecuencia respecto a su mandamiento se impone.

Pero además, la serpiente no constriñe de ninguna manera. La caída bíblica no tiene nada que ver con esos destinos inexorables impuestos por ciertos dioses que conducen a algunos hombres necesariamente a su perdición. Aquí el drama se juega en el corazón del hombre, porque es una historia entre el Padre y su hijo (¡recuérdese la parábola del hijo pródigo!).

La caída misma está narrada con una fuerza y sobriedad admirables. La palabra de la serpiente produce su efecto en el interior de la mujer, que comió del fruto. Pero siendo ella la primera, Adán no es inocente. El "yahvista" lo dice con un simple "y comió".

La vergüenza

Adán y Eva no llegan a ser como dioses. Al contrario, se *sienten desnudos.* No es que queden desnudos, ya lo estaban; es simplemente la experiencia de la vergüenza. Ese sentimiento es para nuestro autor la expresión del desequilibrio interior de este hombre que antes era perfecto. Ahora está mal, ha perdido la armonía interior y no está satisfecho. No se podría decir mejor que el pecado es algo que convierte al hombre en un absurdo, sin sentido, que le hace perder la paz. Además, en la Biblia, como en el Oriente, la desnudez es señal de *abandono, miseria, vergüenza, indigencia.* Los reyes siempre están ricamente ataviados, mientras los prisioneros y esclavos van desnudos. Tal es el pecador para este autor: un hombre que, por desconfiar de Dios, se ha hecho indigente, angustiado, insatisfecho (¿Debemos recordar nuevamente la parábola del hijo pródigo?) vv. 8 - 13.

Adán y Eva perciben la presencia de Dios en el jardín, y los que habrían de ser "como dioses" se aterran, aunque en su actitud no hay nada amenazador. Se esconden, pero no pueden permanecer escondidos a la mirada de Yahveh.

Es posible que el signo de la presencia do Dios sea esa brisa del v. 8, así como en I Reg. XIX, 11-12. En el Horeb, Yahveh se manifiesta a Elías en un viento suave que es símbolo de la *intimidad* con que Dios se comunica con los profetas. Aquí J querría mostrar a los primeros padres poseyendo esa intimidad con Dios.

Miedo de Dios

Nuevamente, con acentos paternales. Dios busca a Adán y Eva. No es en modo alguno el interrogatorio de un juez. Por lo demás, El sabe perfectamente lo que ha pasado (v. 11).

En un primer momento el sentimiento de desnudez (consecuencia del pecado) fue causa de vergüenza entre el hombre y su mujer: el orden de la creación está corrompido. Ahora se revela como causa de miedo a Dios: el orden entre la criatura y Dios también está roto; el hombre ya no está en actitud correcta ante Dios. ¿Cuál es esa actitud correcta? De todo el relato se desprende que es la obe-

diencia filial, aceptación de que su bien proviene de Dios, confianza. En resumen es *la fe,* que aparecerá en toda la Biblia (y en forma especial en J) como condición indispensable para obtener la salvación.

El egoísmo

Esta nueva actitud del hombre empieza a producir sus frutos. Su conducta es ahora sorprendente. Adán se defiende contra Dios y contra la mujer. Ella tiene la culpa, y fue Dios quien se la colocó al lado ("la mujer que tú me diste . . . ". v 12). Luego: ¿no es en definitiva de El la culpa? Nuevamente pronuncia Adán la palabra *'ishshah* (mujer), ¡pero con un acento tan diferente al de II, 23! Hay ahora decepción, aburrimiento, cansancio, desapego respecto a esa *'ishshah* que antes lo había deslumbrado. Es como si de pronto se hubiese hecho "viejo" en el peor sentido de la palabra. Ya no es una pareja de recién casados, sino un matrimonio aburrido.

Ambos fallan. Eva no ha sido la ayuda que debiera. Ha sido ayuda para el mal. Pero ahora Adán se desentiende de su deber para con esa que es "hueso y carne" de él. Pretende salvarse cargando la culpa sobre Eva, pero no parece darse cuenta de que esa desolidarización lo conduce nuevamente a la soledad, de la cual precisamente Eva lo salva.

Notemos de paso que Cristo se presenta bajo este aspecto como el nuevo y perfecto Adán. Para salvar a su *esposa* se entrega El, para purificarla, presentarla sin mancha (Efes. V, 25 - 33). En cambio Adán quiere echar toda la fealdad de la culpa sobre su mujer. Cristo ama como el verdadero esposo, que quiere hacer brillar la belleza de la esposa aunque sea a costa suya. También a diferencia de Adán (que quiere ser como Dios) Cristo, siendo Dios, se hace esclavo (Filip. II, 6).

La soledad

El hombre pecador va hacia la soledad: pero no es la soledad del héroe titánico que se lanza contra los dioses y contra los hombres. El "yahvista" es profundo, realista e irónico. La actitud de Adán no es más que la respuesta atolondrada, temerosa, de una pobre creatura caída, a un Dios que se acerca calmadamente y que todavía ni siquiera lo ha amenazado.

Pero ni siquiera podrá Adán desentenderse totalmente de Eva. Aun cuando la está acusando no puede dejar de llamarla *'ishshah* y ese *nombre* indica que su esencia es *ser del varón.* La nueva situación será defectuosa, ya no se amarán como antes, pero tendrán que ir juntos hasta el fin porque él es *'ish* y ella *'ishshah* y no se puede abandonar la propia carne. Esa unión podrá hacer sufrir, pero la caridad, que no puede realizar quien viva realmente *solo,* es también el único camino de salvación.

Es notable, como vemos, el arte de este antiguo autor para ir mostrando con pocos rasgos seguros, las consecuencias que brotan, se diría automáticamente, de la actitud pecaminosa en que se ha colocado el hombre. Porque esa actitud es la de la soberbia egoísta, de ahí: falta de preocupación por su mujer (por el prójimo); se desliga de ella; aburrimiento, decepción, soledad.

El hombre ha querido culpar a Dios de su desgracia, pero ese rasgo es introducido por J precisamente para enseñar (sin discutir el asunto teológica o metafísicamente, por supuesto) que eso es falso: el mal que ya se está revelando en la existencia humana no ha provenido de Dios.

vv. 14 - 19. *CASTIGO DEL PECADO.*

Es difícil no ver en el castigo de la serpiente una intención etiológica (20) respecto a sus características tan sorprendentes para el hombre (su forma, carencia de patas, obligada a arrastrarse, alimentándose —según creencia antigua— de tierra); pero es claro que el autor va más allá, y lo que vemos en ese animal es un símbolo de lo que sucede con ese ser misterioso que, como vimos, no se identifica con el animal serpiente, y que se ha manifestado potencia maléfica. Lejos de ser benéfico, salvador, es un mentiroso, aleja, pierde, y es derrotado por Dios (21). Para J, además, este trato con la serpiente es el prototipo del pecado en general, y así la serpiente es ese enemigo de Dios, que la tradición posterior llamará el "diablo".

El "Protoevangelio"

El v. 15 continúa las amenazas contra la serpiente y, por ser el primer anuncio de la derrota del mal en favor de los hombres, ha merecido el nombre de "protoevangelio". Aquí no podemos entrar en todos los problemas que plantea.

En primer lugar es posible también aquí descubrir un primer sentido etiológico: dar razón de la aversión y enemistad que existe entre los hombres (descendencia de la mujer) y las serpientes (descendencia de la serpiente), los hombres siempre tratando de aplastarlas, las serpientes acechando y tratando de morder. Pero no ver más que eso, sería desconocer las intenciones más profundas que J, que se sirve, tal vez, para expresarlas, de narraciones tradicionales con valor etiológico. Así, la constante lucha entre el hombre y las serpientes vale a sus ojos como símbolo de la lucha de la humanidad con el mal personificado (22).

Las palabras de Dios establecen una enemistad entre la serpiente y la mujer, que por el contexto no puede ser otra, en sentido literal, que Eva. Esta hostilidad se extiende a la descendencia de la mujer (género humano) y la de la serpiente, en la que hay que ver seguramente a aquellos que participan de las cualidades de este ser maligno (23).

---

(20) Se da el nombre de narración etiológica a aquélla que tiene por finalidad ofrecer una explicación (*aitía* = causa) de un hecho, fenómeno, objeto, especialmente notable. En los pueblos antiguos, esas explicaciones serán, como es fácil compreder, de carácter popular y nada científicas. Cfr. el art. "La historia en el Antiguo Testamento, Género literario". *T. y V.* vol. II (1961) pp. 162-177.

(21) Arrastrarse sobre el pecho, comer el polvo, son expresiones de humillación y derrota. Cfr. Is. XLIX, 23; Miq. VII, 17; Sal. LXXII, 9; Lev. XI, 42; Dt. XXXII, 24. En el poema "Descenso de Ishtar a los infiernos" se dice que los habitantes del She'ol se alimentan de tierra y cal.

(22) Veremos en otra oportunidad que este tema de la acechanza de la serpiente aparece nuevamente en IV, 7, que también es J.

(23) Cfr. Mt. III, 7; XXIII, 33; Jn. VIII, 44; Hechos XIII, 10.

Así, pues, el J abre una perspectiva de lucha, en la que la victoria pertenecerá en definitiva a la descendencia de la mujer. Si comparamos diversas traducciones veremos que las acciones de cada una de las partes en lucha son descritas diferentemente, y eso se debe a la insegura traducción del texto, pero en cualquier caso es claro que la intención de J es presentar victoriosa a la descendencia de la mujer (24). En este versículo este autor resume lo que será el tema de su historia: el pecado en la obra salvadora de Dios. El curso de la historia yahvista (que es una historia de salvación) mostrará por una parte la línea del pecado, en Adán y Eva-Caín-Lamec-Bené Elohím-maldición de Canaán-Torre de Babel-Sodoma y Gomorra-hijas de Lot, etc.; pero nunca estará ausente la mano salvadora de Dios: en el "signo" de Caín, en Noé, en Abraham, etc., y también aquí, Dios salvador no se desentiende de estos primeros pecadores (Adán y Eva). Este v. 15 asegura la salvación definitiva.

¿Quién alcanzará la victoria?

La Vulgata, traduciendo "ipsa conteret caput tuum" ("*ella* aplastará tu cabeza") ve seguramente, de algún modo a María en ese triunfo, pero hay que advertir que el texto hebreo no permite esa traducción. Según el texto hebreo, será una acción de la *descendencia de la mujer* (e. d. de Eva). Pero cabe preguntarse si el autor considera esa descendencia como una colectividad o como un individuo, porque no cabe duda que la Biblia llama a veces "descendencia" a *un* descendiente de una persona (cf. Gén. IV, 25).

Es seguro que los textos proféticos mesiánicos ya ven en el Salvador a un individuo (Is. VII, 14; XI, 1; LIII, 1-12: Miq. V, 1) y una creencia en esta línea es la que ha determinado la traducción de la versión griega en Gén. III, 15, que claramente atribuye la liberación a una persona (masculina) (25). Pero el mismo autor del Gén. ¿piensa ya en la salvación futura en relación con un liberador? Esto equivale a preguntarse sobre las ideas mesiánicas del Yahvista, y recientemente un autor ha aportado nuevas consideraciones, y de peso, en favor de la interpretación mesiánica personal (26). Según B. Rigaux, hacia la época del autor J hay en Israel una

---

(24) Las traducciones se reparten en general así; 1) igual acción por parte de la descendencia de la mujer y de la serpiente, que puede ser: a) *acechar* (la cabeza de la serpiente y el talón de la descendencia); b) *alcanzar de una manera efectiva* (aplastando, hiriendo, mordiendo). 2) acciones diferentes (la cabeza de la serpiente es *aplastada*, mientras ésta sólo *acecha* al talón). La descendencia de la mujer queda en mejor situación ya sea porque causa un daño definitivo (a la cabeza), ya porque su acechanza es siempre a un órgano más vital.

(25) La versión llamada de los LXX representa la exégesis judía del s. III a. C., época en que fue hecha (al menos la del Pentateuco). Su traducción *autós*= "él", "éste", en lugar del *autón* que correspondería a "descendencia" (que en griego es neutro), indica claramente que han entendido este pasaje en sentido mesiánico e individual. La Vetus Latina sigue a LXX *(ipse)*. La Vgta. tiene *ipsa* ("ella"). (Así la nueva ed. crítica de S. Jerónimo-Roma), aunque el mismo S. Jerónimo en su comentario (*P. L.* XXIII, 943) lea "ipsum" (neutro), concordando con "semen" ("descendencia").

(26) Beda Rigaux, La Femme et son Lignage dans Gen. 3, 14-15, *Rev. Biblique,* 1954, pp. 321-348.

esperanza que aparece en relación con un "dominador" futuro (Gén. XLIX, 1; Núm. XXIV, 14), la cual está en relación con el establecimiento de la monarquía, que favorecerá la cristalización de las esperanzas nacionales (que son religiosas) en torno a la persona del rey.

No es del caso analizar aquí esta opinión. Aunque no aparezca enteramente probada, es interesante. En todo caso, en una lectura cristiana de la Biblia, debemos tener en cuenta el conjunto de la Revelación. Siendo progresiva, es posible que un texto que originalmente habla de esperanzas de salvación en forma general, vaya entendiéndose a la luz de nuevas revelaciones, en un sentido más preciso. Deberíamos decir, entonces que el Mesías se va configurando progresivamente en la historia de Israel. En tal caso, la revelación completa, nos permite ver en esa "descendencia" triunfante, al Mesías en "sentido plenior" (27). B. Rigaux quiere probar que ahí se habla del Mesías en "sentido literal inmediato".

No podemos tampoco abordar aquí el problema de María en el protoevangelio. Digamos brevemente lo siguiente: 1) en sentido literal inmediato *la mujer* de la primera primera parte del versículo no es María, sino Eva; 2) Pese a la traducción de la Vulgata, no puede verse a María aplastando la cabeza de la serpiente. El texto lo atribuye a la descendencia; 3) en sentido plenior puede verse a María en la mujer; 4) B. Rigaux, vería en esa "mujer" a la línea de mujeres que tienen un papel activo en la Historia de la Salvación comenzando por Eva, entre las que los profetas, verán a la futura madre del Mesías (Is. VII, 14; Miq. V, 1). Así, la "mujer" sería en primer lugar Eva, pero *ya en la mente de J* sería Eva en cuanto iniciadora de una línea femenina que termina en la madre del Mesías. Así, María entraría también en sentido literal. Aunque interesante, esta interpretación debe tomarse como hipótesis.

Situación de la mujer

Las penas de la Mujer (v. 16) describen en realidad lo que el autor conoce por la experiencia cotidiana. La mujer se encuentra sujeta a una situación de dura sumisión e inferioridad. Ya sea porque en el terreno de los dolores se ha llevado la peor parte (los dolores del parto son proverbialmente los más terribles: Gén. XXXV, 16 - 17; Is. XIII, 8; XXI, 3; Miq. IV, 9, 10); ya por sus trabajos ordinarios, que (hablamos del antiguo Oriente) son los más humildes y al mismo tiempo duros; ya por esa situación suya que no puede dejar de llamar la atención: extrañamente adherida a su marido, para recibir, con suma frecuencia, un trato poco amable y hasta duro . . . No hay que concluir que estas consecuencias son impuestas por Dios como castigo. Lo que J enseña, es que este estado de cosas actualmente existente no es ideal; Dios no hizo las cosas así. Que la mujer padezca de la manera que padece y sea dominada en forma dura por el varón, es una consecuencia del pecado. Y esas consecuencias se manifiestan en lo más esencial de su condición de mujer: en su relación con el varón y en su maternidad.

---

27) Sobre los sentidos bíblicos puede verse el art. del P. A. Metzinger O.S.B. aparecido en uno de los números de *T. y V.* dedicados a la Biblia. *T. y V.* vol. II (1961), pp. 153-161.

Situación del hombre

También al hombre (v. 17 - 19) las penas lo herirán en lo más íntimo. Su actividad de hombre, su trabajo (que Dios le había encomendado precisamente por ser hombre: II, 15), se verá profundamente afectado. Porque la aplicación del hombre al trabajo es más que una necesidad de subsistencia, es una vocación y condición de realización humana en su pleno sentido. Esa relación vital al trabajo no puede desaparecer, pero también sentirá los efectos del pecado.

El J siente en las dificultades que el hombre tiene para arrancarle la vida a la tierra, la evidencia de que ya no goza de ella como de un don en plenitud. La vida es precaria, limitada. Después de haber pretendido disponer de ella como un dios, es preciso que *sienta* que no la posee sino por un don de Dios, que no es suya, que no puede disponer ampliamente de ella, que se le escapa fácilmente. En realidad la descripción de la condición humana, en este aspecto, es la del humilde labrador de esas regiones. A su vista, J reflexiona: no es esto lo que Dios hizo.

Por fin, la *muerte*. La duración de las penas descritas, será la de una vida humana. Naturalmente el hombre es mortal (volverá al polvo que es), pero el texto deja entender claramente que de no mediar el pecado, gracias a un don especial de Dios (expresado por el libre acceso al árbol de la vida, v. 22), esa muerte no habría ejercido su imperio sobre el hombre. Ahora la vida humana mira hacia la muerte. Pero esta misma, ¿no coloca un fin misericordioso a sus penas?

vv. 20 - 24. *E P I L O G O*

Con el versículo anterior la narración alcanzó su punto culminante. Ahora el autor coloca los puntos finales de su obra.

La nueva imposición de nombre a la mujer tiene una intención. La interpretación del nombre *Eva* es para este autor "madre de los vivientes" (28). Su primer nombre, *'ishshah* la hacía esencialmente "del varón", una cosa con él, pero ahora esa unión está muy debilitada por el pecado. ¿Qué será de la mujer? No dejará, por eso, de tener una vocación: puede realizarse siempre en sus hijos. Lo que no significa que su vocación primera y esencial de *'ishshah* haya terminado.

Además, su nombre es una respuesta a la amenaza de muerte que acaba de ser pronunciada. El pecado ha traído la muerte, pero la vida, que es la obra de Dios salvador, no se apaga por eso. Débil al comienzo, se irá afirmando sobre la tierra por una especie de milagro permanente, como ese fuego del hombre primitivo, celosamente custodiado, siempre amenazado (asesinato de Abel) pero nunca totalmente extinguido. Por ahí vendrá la salvación, y será por la mujer y su des-

(28) El verdadero origen etimológico de la palabra Eva es discutido. Se hace venir del sumérico AWA-AMA= madre. Otros piensan en una relación con antiguos mitos relacionados con una divinidad serpiente. En una tableta fenicia aparece una divinidad femenina de nombre HVT. Pero debe tenerse en cuenta, de todos modos, que en la Biblia la serpiente aparece claramente distinta de la mujer (que es, ella, la madre de los vivientes) y su nombre siempre es *najas*.

cendencia (29). En la imposición del nombre de Eva podemos oir un ahora humilde acto de fe de Adán en la voluntad salvadora, vivificadora, de Dios. ¡La mujer será madre de vivientes!

El v. 21 es tierno. Puede se originalmente etiológico (origen de los vestidos) pero es mucho más, en manos del "yahvista". Dios sigue *preocupado* por el hombre, aunque pecador (¿no es la misma actitud que brilla en Jesucristo?). Si la desnudez es para él, ahora, falta de paz interior (la vergüenza), vestido recobrará una cierta posibilidad de vivir en paz por un don de Dios. Se puede, entonces vivir en la paz de Dios (aunque no sea esa perfecta del Paraíso), pero eso ya no es en virtud de la naturaleza misma, que está caída, sino cuidándola, rectificándola, vigilándola. La paz es un don frágil.

El v. 22 no necesita mucha explicación después de lo que hemos dicho. La expresión "como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal" es ciertamente difícil. Ver una mera ironía no parece satisfactorio. Por otro lado es cierto que el hombre, aunque ha llegado a tener la experiencia del bien y del mal, no ha sido exactamente como Dios. Nos parece interesante la sugerencia de Coppens (30) que en lugar de "he aquí que el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros, para conocer el bien y el mal", cree poder traducir "he aquí que el hombre como cada uno que nazca de él, conocerá (experimentará) el bien y el mal". Es decir, Adán, así como cada uno de los que de él procedan, conocerán el bien y el mal, que es lo que luego J muestra en el curso de su narración, que destaca la propagación del mal en la estirpe humana.

El v. 23 es de una tristeza enorme. Sabemos que la tierra era inculta, estéril (II, 5); pero el hombre había sido colocado en un jardín excepcional para que trabajase allí(II, 15); ahora sale a trabajar a esa tierra difícil de la que estaba eximido.

La expulsión es definitiva. Utilizando dos elementos de la mitología mesopotámica expresa gráficamente la inaccesibilidad futura del paraíso. Su entrada está custodiada por los *Kerubim* que son los *Karibu* que aparecen con frecuencia en los relieves asirios (seres mixtos con cuerpo de toro, patas de león, alas y cabeza de hombre con tiara) precisamente en función de custodiar la entrada a templos y palacios. Estos seres, en Babilonia son divinidades, pero aquí es un ser que recibe órdenes divinas. La "espada fulgurante" es un nuevo elemento defensivo: es el rayo que amenaza a quien pretende entrar (31).

---

(29) Esta cualidad de madre de la vida y origen de una humanidad que va hacia la salvación, da base a una tipología mariana (María es Madre de la vida en un sentido superior, y ocupa el lugar femenino preponderante en esa historia de la Salvación).

(30) *Op. cit.* 118 ss.

(31) Tiglat-palasar I (c. 1.100 a. C.) escribe respecto a una ciudad capturada: "hice un *rayo* de cobre y escribí en él la captura que hice... escribí sobre él la prohibición de ocupar la ciudad y de reconstruirla..."

CONCLUSION

Al término de esta exposición, necesariamente limitada, queda claro que estos capítulos no son un mero conjunto de fábulas infantiles. Hemos encontrado en la narración elementos procedentes de antiguas mitologías, pero también hemos visto que mediante ellos este autor, profundamente imbuído de una fe yahvista, nos enseña verdades religiosas que no tienen nada que ver con las que animan aquellos antiguos mitos. Pero J no podía dejar de tener en cuenta esos mitos que explicaban para el antiguo el mundo, las instituciones y los fenómenos (físicos, individuales y sociales), aceptándolos pacíficamente cuando no había nada contra la fe yahvista (v. gr. que los animales proceden de la tierra); en otros casos corrigiéndolos (v. gr. no son historias politeístas, sino que siempre se trata del único Dios, Yahveh; los animales y el hombre proceden de la tierra, pero ésta no es una divinidad: el que hace es Dios); finalmente introduciendo verdades religiosas enteramente originales (v. gr. Dios que crea a un hombre en plena posesión de la vida; el pecado como falta moral de un hombre libre; el anuncio de una salvación del pecado).

Así entendidos, estos capítulos dejan de ser la "historia de la costilla y la manzana", para revelarse como una profunda meditación sobre cuestiones que intrigan permanentemente: ¿qué es ser hombre? ¿qué es la sociedad? ¿cuál es la vocación del hombre sobre la tierra?, ¿cuál es su relación con el resto de la creación y los animales?, ¿qué es la mujer y cuál es su relación con ella?, ¿qué es la muerte?, ¿qué significa su aspiración a la vida?, ¿tiene el hombre alguna esperanza?

Y al comprender su lenguaje, uno se admira de que este antiguo autor haya podido calar tan a fondo en estos problemas. La razón última está en su carácter de inspirado. Sus enseñanzas forman parte de un conjunto inspirado (la revelación bíblica), que al alcanzar su plenitud arrojará una luz también plena sobre estas eternas preguntas del espíritu humano.

CRONICA DE LITVRGIA

"ITE MISSA EST" Y LOS RITOS DEL FIN DE LA MISA

"Idos, la Misa ha terminado - Demos gracias a Dios". Esta fórmula ha sido objeto de frecuente crítica, desde que se ha comenzado la liturgia en castellano. La crítica ha ido desde la rectitud en la traducción hasta el contenido mismo de la acción que pretende acompañar. En esta nota se va a dar una breve visión de estos aspectos.

1. *TRADUCCION DE LA FORMULA*

Desde luego hay que dejar establecido que se trata de una traducción literal, lo que naturalmente no implica que sea ésta la solución ideal. Pero aun concediendo la literalidad de la versión, se ha objetado que el sentido de la fórmula no es tanto de despedida a secas, como sobre todo la de una despedida con sentido de misión. Sería el equivalente de aquellas palabras del Señor: "Id, yo os envío", de Lucas 10, 3. "Idos, comienza vuestra misión", podría ser la versión.

Sin embargo, tal tendencia responde más bien a una concepción teórica que a un fundamento filológico, del cual no está desprovista del todo. En la edad media se quería entender el "envío" de la oración o del sacrificio a Dios. Parece ya filológicamente establecido que en el latín cristiano hay una tradición ininterrumpida hasta el siglo XII, que interpreta el "Ite missa est" como fórmula de despedida; desde el siglo XII comienzan las diversas interpretaciones simbólicas (1).

En consecuencia, esta fórmula no puede ser objeto de otra traducción que trate de espiritualizar el sentido; ella debe ser vertida con una expresión de despedida al finalizar el acto litúrgico. Vale la pena señalar la versión del Centre de Pastorale Liturgique y la traducción oficial alemana: "Allez, vous êtes libres", "Gehet hin, ihr seid entlassen".

Entrando ahora al análisis de la fómula castellana "Idos, la Misa ha terminado", digamos de inmediato que la sensación molesta proviene además de un hecho psicológico-litúrgico: ya no estamos en absoluto acostumbrados a moniciones litúrgicas. Me parece que la dificultad surgirá cada vez que se trate de traducir y usar las diversas moniciones

---

(1) B. Botte - Chr - Mohrmann, *L' Ordinaire de la Messe,* París, 1953, 145 - 149; B. Steidle, *Ante unam horam refectionis,* Studia Anselmiana, Roma, 42 (1957), 98-104; A. G. Martimort, etc., *L' Eglise en prière,* París, 1961, 253 - 256; A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine.*

que aún subsisten en nuestra liturgia: "Humiliate capita vestra Deo", "Flectamus genua", "Levate". La concisión latina se adapta poco a nuestras formas corteses de invitación; fórmulas de mando demasiado militares nos suenan mal aun cuando se trate de asambleas políticas o de cualquier otra especie; el enfado pasa a irritación cuando sucede en un acto litúrgico. Será ésta, pues, la primera objeción: la fórmula es demasiado directa. Y esta objeción es valedera.

Si se ve ahora parte por parte de la fórmula, nos encontramos en primer lugar con el imperativo "Idos". En castellano correcto esto debería ser "Ios"; la forma "idos" proviene del castellano hablado y puede prácticamente considerarse admitida por el uso. Se ha insinuado repetidamente la conveniencia de reemplazarla por "Pueden irse", o algo semejante; esto, en sí, no plantea ningún problema, siempre y cuando se haya tomado la decisión de substituir en todas partes el "vosotros" por el "ustedes". No es posible mantener en unas partes "El Señor está con vosotros" y en otras "Ustedes pueden irse".

"La Misa ha terminado" es, en realidad, una traducción muy exacta del "Missa est", atendiendo, no tanto a los orígenes de la palabra "Missa - Missio (= Dimissio)", como a la evolución del nombre de la acción eucarística. La división a la que estábamos tan acostumbrados antes: Misa de los catecúmenos —Misa de los fieles, para designar lo que hoy conocemos como Liturgia de la Palabra— Liturgia eucarística, no es tan extraña, ya que corresponde muy bien a las dos "Missae" o despedidas: la despedida de los catecúmenos y otras personas que no podían asistir al sacrificio eucarístico, y la despedida del final de la acción litúrgica. Poco a poco comienza a generalizarse el uso de la palabra "Missa" para designar a toda la reunión litúrgica. La versión castellana da fe de este estado de cosas. Las versiones francesas y alemanas citadas anteriormente, mantienen el sentido estricto primitivo de envío, despedida.

2. *¿CONVIENE MANTENER EL "ITE MISSA EST"?*

Otra cuestión distinta es la de saber si conviene mantener a toda costa la fórmula, o por lo menos en su lugar actual. Esto roza necesariamente una reordenación de los ritos del fin de la misa. Parece que la bendición del sacerdote al final de la misa, aun cuando sea rito tardío, cumple una función pastoral. Que antes de esa bendición ya se haya dicho a los fieles que pueden irse, y que después de ella todavía siga la lectura del Evangelio de San Juan, son fenómenos que denotan ciertamente una anomalía. Lo lógico sería por lo menos cambiar el lugar del "Ite missa est", y dejar esta monición como rito conclusivo. Se tendría así el siguiente orden: Dominus vobiscum, Bendición, Ite missa est (2).

Pero, ¿es necesario realmente mantener el "Ite missa est"? Me parece que la fórmula tal cual puede perfectamente suprimirse, sin que la función que venía a llenar, se

(2) Aquí y en la continuación se dejan estas palabras en latín para no determinar su traducción.

pierda. De hecho nuestros fieles están ya acostumbrados a considerar la bendición del sacerdote como rito efectivamente conclusivo. Podría entonces darse la posibilidad de que la misa concluyera sólo con la bendición. La eliminación del último Evangelio es asunto aceptado ya por todos.

Inmediatamente surgen otras preguntas. ¿No habría posibilidad de enriquecer entonces nuestra actual fórmula de bendición? ¿Podría darse diversas fórmulas que variarían a elección del celebrante? ¿Deberían incluir de algún modo la idea de despedida? ¿Debería darse cabida en ellas a la idea del "Ite, ego mitto vos"?

Lo deseable sería indudablemente variar las fórmulas de bención. Tanto la Sagrada Escritura como la Liturgia ofrecen enormes posibilidades en este sentido. Las liturgias protestantes conocen una variedad extraordinaria. El dominio de la Escritura en lengua vulgar permite a sus pastores prácticamente improvisar alguna fórmula. Sin embargo, en la mayor parte de sus agendas litúrgicas se contiene también una fórmula fija. En nuestro caso, nada impediría retener la actual forma de bendecir, como rito conclusivo de una verdadera invocación de bendición. No otro, por lo demás, era el sentido primitivo de la "Oratio super populum" que han conservado las misas de cuaresma.

Sólo a título de ejemplo pueden indicarse algunos pasajes: Núm. 6, 24 ss.; Rom. 1, 7; 5, 11; 15, 5 - 6; 15, 13; 2 Cor. 13, 14; Gál. 6, 16; Ef. 1, 17; 6, 23 -24; Fil. 4, 7; Col. 3, 17; 2 Tes. 2, 16 - 17; Tito 1, 4.

3. *HIMNO DE CONCLUSION*

Se conoce la práctica de las misas llamadas comunitarias de concluir la acción litúrgica con algún himno a salmo. Parecería que esto iría precisamente contra todo intento de dar por concluida la misa, ya sea con la fórmula "Ite missa est" o con una fórmula de bendición como se ha propuesto antes, si es que se quiere dar a estas fórmulas un carácter de monición verdadera y no simplemente de "rito" sin contenido. Parecería entonces lógico que los ficles se fueran del templo una vez que se les dice que la liturgia ha terminado y que pueden partir en paz con la bendición y gracia del Señor.

Hablando en términos de historia litúrgica, sería esto lo ideal, ya que corresponde plenamente a lo que las liturgias en general nos dan a conocer, tanto orientales como occidentales. Es también, en el fondo, lo que nuestro pueblo cristiano tiene tendencia a practicar en todas partes.

Pero queda una cuestión abierta. ¿Cómo responden los fieles a la monición de despedida o a la bendición sacerdotal? Actualmente es una breve fórmula de acción de gracias: "Demos gracias a Dios", o bien la vieja fórmula "Amén" de ratificación.

Podría entonces plantearse la legitimidad de concluir la acción litúrgica con un himno a partir del concepto de respuesta de la comunidad a la monición del ministro, lo que sería a la vez una acción de gracias final de la comunidad por los beneficios de Dios. Todo ello condicionado a que el himno no tenga una duración desmesurada. Si se trata precisamente de abreviar los ritos finales de la misa, tratando de eliminar elementos no tradicionales, no parece conveniente substituirlos por otros. En la práctica el himno

sería un "Deo gratias" desarrollado, que serviría también para acompañar la salida del celebrante.

4. *ACCION DE GRACIAS*

No se pretende entrar aquí en una discusión del problema mismo de la acción de gracias como tal (3). Lo único que interesa es el punto de vista de la liturgia. La encíclica "Mediator Dei" (ns. 117 - 122) recomienda a celebrantes y fieles, según las posibilidades y el gusto espiritual, la acción de gracias privada después de la misa. A margen de toda discusión, no parece que haya liturgista serio que intente negar el valor de la oración silenciosa como raigambre necesaria de la celebración eucarística. Sin embargo, vale la pena no perder la visión de la realidad de las cosas. La inmensa mayoría de los fieles —incluidos, por supuesto, los que han participado del sacrificio por la comunión—, considera satisfecha su piedad al terminar la misa. Por otro lado, ¿qué pretendemos con nuestras fórmulas de despedida? ¿Que los fieles se vayan efectivamente del templo, o que se queden? Vale la pena decidirse, para no caer en ritualismo. La simplificación de los ritos finales de la misa, además, no tiene como objeto organizarles a los fieles acciones de gracias vocales. Si la celebración de la misa es efectivamente participada, ya hay la suficiente oración vocal. Lo que vale la pena es prolongar esa oración vocal en oración silenciosa (4). Pero esto ha de dejarse a la libertad de espíritu de los fieles, sin imposición ni de medida ni de esquema.

Sin embargo hay que conceder que si se busca una acción de gracias comunitaria después de la misa, se debe en gran parte a su falta dentro del rito mismo. En efecto la sola postcomunión parece poco. Históricamente la sobriedad del rito romano responde sin duda al elemento más antiguo. Las otras liturgias lo han extendido por medio de diversas oraciones. La cuestión consiste en saber si hay que mantener la sobriedad romana o dar paso a oraciones de acción de gracias más numerosas, como es el caso, por ejemplo, de la actual liturgia del Viernes Santo.

Dado el hecho de las purificaciones, que en el rito romano se hacen normalmente en silencio, podría pensarse en inculcar más bien la acción de gracias silenciosa para estos momentos —que podrían tal vez prolongarse algo, según las circunstancias—, y que concluirían con la postcomunión del celebrante. Sin perjuicio de estudiar la solución indicada en el párrafo anterior, tal vez sería esto lo más viable. Cualquiera que sea el camino adoptado, la catequesis se impone como necesidad absoluta. Incluso podría pensarse en una breve motivación de la acción de gracias.

---

(3) Véanse en este sentido K. Rahner, *Sendung und Gnade*, Innsbruck, 1959, 201 - 218; *Sobre la duración de la presencia de Cristo después de la recepción de la comunión*, en *Escritos de Teología*, Madrid, IV vol., 1962, 397 - 407.

(4) Conviene dejar de hablar de "oración personal" cuando se quiere aludir a la oración no litúrgica. Todo el actual movimiento de renovación trata precisamente de lograr una participación cada vez más personal en la oración litúrgica.

Como conclusión expongamos el esquema de los ritos conclusivos de la misa, en circunstancias normales de una celebración dominical:

- Acción de gracias en silencio de los comulgantes, durante las purificaciones.
- Postcomunión (¿o postcomuniones?) del celebrante, como conclusión de la acción de gracias comunitaria y silenciosa.
- Fórmula de despedida, en la que se incluirían la idea misma de despedida, la de un envío en paz y la de una bendición.
- Respuesta del pueblo con "Amén" o "Deo gratias" o (y) un himno.

León Toloza, O. S. B.

SOBRE LA FORMULA PARA DISTRIBUIR LA COMUNION

En la revista *Quinzaine diocésaine de Cambrai* (10 mayo) aparece una nota respecto a la nueva fórmula que creemos interesante destacar. El *Amén* que responde el comulgante es esencialmente un acto de fe expresado en el momento de recibir el Cuerpo de Cristo y acentúa la participación activa de los fieles. En consecuencia "estaría absolutamente contra la letra y sobre todo el espíritu del nuevo rito que el mismo celebrante dijera *Amén*". (Tomado de *Doc. Cath.* t. LXI, 17. V. 1964, ss. 1424. col. 627 s.).

CUMPLIMIENTO DEL PRECEPTO DOMINICAL EL SABADO EN LA TARDE

La Radio Vaticano (12 de junio de 1964) comunicó que "los fieles podrán cumplir con el precepto dominical asistiendo a la misa el sábado en la tarde, en las iglesias especialmente indicadas por las autoridades eclesiásticas locales". Esta facultad se aplica ya en ciertas diócesis de Italia, Suiza y Argentina. Las razones que han motivado esta decisión son: actividades turísticas y deportivas que dificultan la práctica dominical; dificultades de algunos lugares apartados; falta de sacerdotes.

En todo caso, se aclaraba el 16 de junio, éstas serán excepciones a la disciplina general de la Iglesia que observa el domingo como día consagrado al Señor.

ALABANZAS DE DESAGRAVIO: INVOCACION AL ESPIRITU SANTO

La Congregación de Ritos ha dado un decreto con fecha 25-IV-1964 por el que se introduce una nueva invocación en las alabanzas de desagravio, en honor del Espíritu Santo, cuyo texto es: "Bendito sea el Espíritu Santo Consolador", y que irá después de la invocación "Bendito sea Jesús en el Stmo. Sacramento del Altar". Este decreto es una respuesta del Papa a peticiones hechas a fin de que "toda la Stma. Trinidad reciba su tributo de alabanza y oración".

CRONICA DE LA IGLESIA

EL CONCILIO

El tercer período de sesiones del Concilio Vaticano II se abrió el día 14 de septiembre y se clausurará, presumiblemente, a fines de noviembre.

Un activo trabajo de las Comisiones ha caracterizado esta intersesión y el programa de los trabajos está ya precisado en sus líneas fundamentales.

ESQUEMA "DE ECCLESIA"

El primer trabajo que abordará la Asamblea será el de terminar la discusión del esquema "De Ecclesia". Aún no se han discutido los capítulos sobre la consumación de la Iglesia en la gloria de los cielos, y el de la Santísima Virgen. El resto del esquema, ya discutido y enmendado, se encuentra en condiciones de ser votado. ¿Comenzarán las votaciones antes de terminarse el debate total? Dada la longitud del texto parecería aconsejable. ¿Será aprobado el texto? Si la votación indicativa del 30 de octubre de 1963 representa aún la opinión de los Padres (y no hay fundamentos para ponerlo en duda, a pesar de ciertas resistencias y persistencias), no parece aventurado pensar que la Constitución De Ecclesia podría ser aprobada y promulgada durante este tercer período. No cabe duda que, de suceder así, sería este el documento más importante emanado del Vaticano II, y uno de los más largos de toda la historia de los Concilios,

ESQUEMA "DEL OFICIO PASTORAL"

El segundo tema será completar la discusión y votación del esquema, preferentemente canónico, "Del oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia". Es un texto que refunde dos textos anteriores: "De pasto rali Episcoporum munere" y "De cura an marum". Las partes que provienen del 1. ya están discutidas y enmendadas, las qu provienen del 2º deben aún discutirse. Un vez terminada la discusión e incorporada las enmiendas, podrá votarse el texto. ¿Po drá hacerse esto durante este período con ciliar? Aunque no es imposible, podría su ceder que la votación quedara para l cuarta etapa.

ESQUEMA "DE OECUMENISMO"

El tercer tema será la discusión de lo dos apéndices sobre el esquema del Ecu menismo, es decir el apéndice que vers sobre la libertad religiosa y el que trata d los judíos y demás no cristianos. El esque ma propiamente tal ya está discutido y en mendado, de modo que sólo resta votarlo Podría ser aprobado y promulgado en est Sesión. Aunque los apéndices suscitarán a gunas resistencias, es previsible que sea aprobados ambos, no sin dificultades, si embargo. Hay que notar que el apéndic sobre la libertad religiosa es uno de los do cumentos más esperados por los ambiente no católicos. Con el antecedente de habe sido revisado por la Comisión Teológica aprobado por ella por 18 votos contra 5 como informó la prensa en su oportunidad sus posibilidades pueden considerarse mu positivas.

ESQUEMA "DE REVELATIONE"

El esquema de Constitución sobre la Re velación ocupa el cuarto lugar. Debe se discutido porque el texto que se present contiene muchas partes en que la redacció es sustancialmente nueva. Puede prevers en el debate un recomenzar la discusió

sobre el espinudo tema de las relaciones entre la Escritura y la Tradición. Sería lástima porque una tal discusión no lleva visos de ser solventada por el Concilio. El esquema la elude, y es, quizás, lo más sabio y tal vez lo único posible. La histórica votación de noviembre de 1962 mostró a las claras que lo único posible es una solución de transacción. ¿Pensarán así aún los Padres?

APOSTOLADO DE LOS LAICOS

El decreto sobre el Apostolado de los laicos (que no debe confundirse con el capítulo del esquema De Ecclesia que trata de ellos), ocupa el quinto lugar. No se oyen comentarios entusiastas a su respecto.

LA IGLESIA EN EL MUNDO

El documento (no se sabe si será Constitución, Decreto u otra cosa) sobre la Iglesia en el mundo de hoy, es el último documento previsto en la tabla de discusiones de la tercera etapa conciliar. Es un documento bastante largo y novedoso. Ocupando el último lugar de la tabla, ¿alcanzará a discutirse en esta Sesión? La suerte que corrió en la sesión pasada el texto sobre la libertad religiosa, es aleccionadora. Tal vez un cambio en el orden, mejorando el lugar de este esquema, llamado ahora "13" después de haber sido durante mucho tiempo conocido con el nombre de "17".

Consulta, por fin, la agenda conciliar, varias "propositiones suffragandae", las cuales son restos de anteriores proyectos de decretos, reducidos ahora a algunos principios fundamentales. Versan sobre las Iglesias Orientales, los sacerdotes, los religiosos, el matrimonio, la formación sacerdotal y las escuelas católicas. Está previsto que se voten sin discusión, lo que no deja de constituir un problema. Hay Padres que piensan que su texto debe ser objeto de revisión. Dentro del actual sistema, ello sólo podría hacerse por medio del voto "placet iuxta modum", con la condición de que los "modos" concurrentes subieran de 700. ¿Es posible o práctico este recurso? No es aventurado pensar que estas "propositiones suffragandae" deben aún encontrar su camino dentro de las labores conciliares.

¿DIFICULTADES?

La colegialidad, la libertad religiosa, la Escritura y la Tradición, la redacción del capítulo sobre la Santísima Virgen, he ahí los puntos que, sin necesidad de mucha perspicacia, pueden conjeturarse como los que proporcionarán mayor tensión en el Concilio. Entretanto, esperemos y oremos . . .

VALOR HISTORICO DE LOS EVANGELIOS

Con fecha 14 de mayo apareció en *L'Osservatore Romano* una instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la verdad histórica de los Evangelios que creemos de interés reproducir en sus partes esenciales.

Se notará la forma positiva en que se refiere al método llamado de la "historia de las formas" y la presentación de las etapas de composición de los evangelios cuyo reconocimiento es indispensable para una correcta valorización de lo que ellos narran. Después de los principios puestos por Pío XII en la encíclica "Divino Afflante Spiritu" sobre la investigación de los géneros literarios como condición indispensable para entender la palabra de Dios, este es un nuevo paso adelante en un terreno tan delicado como es el de los Evangelios*.

Los exégetas deben contar entre sus objetos de estudio, los problemas que siempre surgirán respecto a los Evangelios. Ese trabajo no siempre es fácil. Ni el mismo Jerónimo pudo dar siempre una solución satisfactoria a cada uno de esos problemas.

---

* Entre comillas reproducimos la instrucción textualmente, resumiendo nosotros lo demás.

Ante opiniones divergentes, cuidese siempre de mantener la caridad. La instrucción recuerda normas generales de exégesis dadas anteriormente (especialmente en la Encíclica "Divino Afflante Spiritu", de 1943): consideración de los Padres y Doctores, observancia de las normas de la hermenéutica racional y católica, utilización de los recursos de que dispone la exégesis, y especialmente del método histórico (crítica de las fuentes, crítica literaria, crítica textual). Como Pío XII lo exigía, hay que tratar de comprender los géneros literarios de aquellos antiguos escritos.

"En resumen, el exégeta empleará todos " los medios que le permitan penetrar más " íntimamente la naturaleza del testimonio " de los Evangelios, la vida religiosa de " las Iglesias primitivas, el sentido y valor " de la Tradición apostólica.

METODO DE LA HISTORIA DE LAS FORMAS

"Cuando el caso se presente, el exégeta " puede investigar cuáles son los elemen- " tos correctos presentados por el "método " de la historia de las formas" del que po- " drá servirse legítimamente para tener " una inteligencia más completa de los " Evangelios. Sin embargo, es necesario " que sea prudente porque, a menudo, jun- " to a este método van unidos principios " filosóficos y teológicos reprobables; y " frecuentemente estos principios falsean " tanto el método como las conclusiones de " orden literario. De hecho, algunos discí- " pulos de este método, engañados por " prejuicios racionalistas, se niegan a reco- " nocer la existencia del orden sobrena- " tural, la intervención de un Dios perso- " nal en el mundo bajo la forma de una " revelación propiamente tal, la existencia " y aun la posibilidad de los milagros y las " profecías. Otros parten de una falsa no- " ción de la fe como si ésta no se preocu- " pase de la verdad histórica aun como si " no pudiese enlazarse con esta verdad. " Otros niegan a priori el valor y el ca- " rácter históricos que poseen los docu- " mentos de la Revelación. Otros, final- " mente, disminuyen la autoridad de los " apóstoles en la comunidad primitiva, " exaltando el poder creador de esta co- " munidad. Todas estas posiciones no sólo " contradicen la doctrina católica sino que " carecen de fundamento científico y son " extrañas a los verdaderos principios del " método histórico.

LAS TRES ETAPAS DE LA TRANSMISION

"Para establecer como se debe la firme- " za de lo que narran los Evangelios, el " exégeta debe atender cuidadosamente a " las tres etapas de la transmisión, a tra- " vés de las cuales ha llegado a nosotros " la enseñanza y la vida de Jesús:

" CRISTO EL SEÑOR, juntó a discí- " pulos que El escogió (1), que Lo si- " guieron desde el principio (2), que vie- " ron Sus obras, escucharon Sus palabras " y, de esta manera, estuvieron en condi- " ciones de ser los testigos de Su vida y " de Su doctrina (3). Cuando exponía " oralmente Su doctrina, El Señor emplea- " ba los modos de pensar y hablar propios " de su tiempo. De esta manera, Jesús se " adaptaba a la mentalidad de sus audi- " tores y procedía de manera que sus en- " señanzas se imprimiesen fuertemente en " el espíritu de los discípulos y se conser- " vasen fácilmente en su memoria.

"Los discípulos entendieron los milagros " y demás sucesos de la vida de Jesús co- " mo hechos realizados y dispuestos de tal " modo que los hombres, por causa de " ellos, creyeran en Cristo y abrazaran, en " la fe, la doctrina de salvación.

"LOS APOSTOLES anunciaban ante to- " do la muerte y resurrección del Señor, " dando testimonio de Jesús (4); y expu-

---

1) Cf. Marc. 3, 14; Luc. 6, 13.
2) Cf. Luc. 1, 2; Act. 1, 21 - 22.
3) Cf. Luc. 24, 48; Juan 15, 27; Act. 1, 8; 10, 39; 13, 31.
4) Cf. Luc. 24, 44 - 48; Act. 2, 32; 3, 15; 5, 30 - 32.

"sieron fielmente Su vida y Sus pala-
"bras (5), tomando en cuenta, al predi-
"car (6), las condiciones en que se en-
"contraban sus oyentes. Una vez que Jesús
"resucitó de entre los muertos y que Su
"divinidad fue claramente percibida (7),
"lejos de alterar la fe el recuerdo de estos
"acontecimientos, fue ella la que lo afirmó
"porque la fe se apoyaba en lo que Jesús
"había hecho y enseñado (8). Ni es tam-
"poco el culto que los discípulos rindieron
"desde entonces a Jesús como Señor e Hi-
"jo de Dios el que hizo de El una perso-
"na "mítica" o deformó Su enseñanza. No
" hay que negar, por cierto, que los após
"toles hayan transmitido a sus auditores
"lo que el Señor había realmente dicho y
"hecho con la comprensión más plena de
"que ellos mismos gozaban (9), después
"de haber sido adoctrinados por los hechos
"gloriosos de Cristo y de haber sido ins-
"truídos por la luz del Espíritu de ver-
"dad (10). De allí proviene que, así co-
"mo Jesús mismo, después de su resurrec-
"ción "les explicaba (11)" tanto las pala-
"bras del Antiguo Testamento como las
"Suyas (12), los discípulos también, ex-
"plicaron las palabras y los gestos del Se-
"ñor, como lo requerían las exigencias del
"auditorio. "Asiduos al ministerio de la
"Palabra (13)", ellos predicaron adoptan-
"do diversos modos de expresión, esco-
"giendo los que convenían a su fin y a las
"disposiciones de los oyentes: porque se
"debían a todos (14), "griegos y bárbaros,
"sabios e ignorantes (15)". Los distintos
"modos de expresión que utilizaron los que
"anunciaron a Cristo deben ser cuidado-
"samente distinguidos y analizados: cate-
"quesis, narraciones, testimonios, himnos,
"doxologías, oraciones y otras formas li-
"terarias del mismo tipo, que la Sagrada
"Escritura y los hombres del tiempo acos-
"tumbraban emplear.

"Esta predicación primitiva transmitida
"oralmente al principio —enseguida por
"escrito: porque pronto muchos se ocu-
"paron "en componer un relato de los su-
"cesos (16)" que concernían al Señor Je-
"sús — LOS AUTORES SAGRADOS la
"consideran en los cuatro evangelios para
"bien de las Iglesias, según un método
"adaptado al fin particular que cada uno
"de ellos se proponía. Escogieron algunos
"elementos entre la multitud de los que
"habían sido transmitido, resumieron al-
"gunos, desarrollaron otros, poniendo aten-
"ción a la situación de las Iglesias. Se es-
"forzaron por todos los medios en hacer
"conocer a sus lectores la solidez de las
"palabras en las que habían sido instruí-
"dos (17). En efecto, los autores sagrados
"eligieron de preferencia entre todo aque-
"llo que habían recibido, lo que era más
"útil a sus fines y a las diversas condicio-
"nes de los fieles y lo contaron del modo
"que correspondía a esas condiciones así
"como al objetivo que se habían propues-
"to. Ya que el sentido de un enunciado
"depende del contexto, los evangelistas,
"entregando las palabras y los gestos del
"Salvador, los interpretaron para utilidad
"de los lectores, uno en tal contexto, el
"otro en uno diferente. Es por esto que
"el exégeta debe investigar cuál es la in-
"tención del evangelista cuando consigna
"una palabra o un hecho de cierta mane-
"ra y los ubica en un determinado con-
"texto. No es contrario a la verdad de un
"relato que los evangelistas tomen las pa-
"labras y actos del Señor de modos di-
"versos y que expresen Sus declaraciones
"no *ad litteram*, sino de maneras diversas,
"aunque conservándoles su significación.
"Como dice San Agustín: "Es muy pro-

---

5) Cf. Act. 10, 36 - 41.
6) Cf. Act. 13, 16-41, con Act. 17, 22-31.
7) Act. 2, 36; Juan 20, 28.
8) Act. 2, 22; 10, 37 - 39.
9) Juan 2, 22; 12, 16; 11, 51 - 52; cf. 14, 26; 16, 12-13; 7, 39.
10) Cf. Juan, 14, 26; 16, 13.
11) Luc. 24, 27.
12) Cf. Luc. 24, 44 - 45; Act. 1, 3.
13) Act. 6, 4.
14) 1 Cor. 9, 19 - 23.
15) Rom. 1, 14.
16) Cf. Luc. 1, 1.
17) Cf. Luc. 1, 4.

" bable que cada uno de los evangelistas " haya considerado su deber ordenar su re- " lato al modo como Dios sugería en su " memoria el recuerdo de lo que contaba, " al menos en esas materias, en las cuales " tal o cual orden que se les diera, no dis- " minuía en nada la autoridad y la verdad " del evangelio. Es por esto que el Espíri- " tu que distribuye sus dones a cada uno " como quiere (18) y que sin ninguna du- " da gobierna y rige el espíritu de los san- " tos para redactar Libros que deben ser " colocados en tal grado de autoridad, ha " permitido, cuando estos reunían lo que " iban a escribir, que cada uno ordenara " la narración a su manera y los que estu- " dien este asunto con cuidado y piedad " podrán con la ayuda divina encontrar la " respuesta (19)".

"Si el exégeta no pone atención en todo " lo que concierne al origen y composición " de los Evangelios, si no utiliza como se " debe todos los datos valederos que pro- " porcionan las investigaciones recientes, " no cumplirá su papel que consiste en " descubrir lo que los autores sagrados qui- " sieron expresar y dijeron de hecho. De " los aportes de los últimos estudios se des- " prende que la enseñanza y la vida de " Jesús no han sido relatadas simplemente " con el fin de guardar su memoria sino " que fueron "predicadas" para dar a la " Iglesia el fundamento de la fe y la base " de las costumbres. Desde ese momento, " el exégeta, escudriñando incansablemen- " te el testimonio de los evangelistas, será " capaz de iluminar con una mayor pene- " tración el valor teológico permanente de " los Evangelios y de hacer más manifiesto " cómo la interpretación que da la Iglesia " es necesaria e importante".

Hay muchos puntos en los que el exégeta católico puede y debe investigar libremente, pronto a someterse al magisterio de la Iglesia, sin olvidar que se trata de escritos inspirados y por lo tanto inmunes de error.

En la instrucción siguen normas para:

a) los *profesores* de S. Escritura: expongan ante todo su enseñanza teológica, de manera que la Sagrada Escritura "llegue a " ser para los futuros sacerdotes de la " Iglesia la fuente pura y constante de su "vida espiritual personal y su alimento, así " como la fuerza del sagrado ministerio de " predicación que deberán asumir (20).

b) los *predicadores,* a los que se recomienda una "extremada prudencia". Que enseñen la doctrina absteniéndose de proponer novedades no suficientemente probadas. Al exponer opiniones nuevas y probadas, tengan en cuenta el auditorio. Y cuando narren los acontecimientos bíblicos se guardarán de agregarles circunstancias ficticias, ajenas a la verdad.

c) los *divulgadores,* deben cultivar especialmente esa prudencia. Pongan en evidencia la riqueza de la Palabra divina. "Se " les prohibe severamente difundir, por " una especie de prurito pernicioso de no- " vedad, ensayos de solución de una difi- " cultad indiscriminadamente, sin haber he- " cho una prudente elección, un atento " examen, dado que perturban de ese mo- " do, la fe de un gran número de perso- " nas.

LIMITACION DE NACIMIENTOS

El conocido moralista *P. B. Haering* publicó en mayo recién pasado un artículo sobre "la píldora anticonceptiva" en el *Catholic Herald,* de Londres, en el que precisa los puntos siguientes: Ya Pío XII hubo de plantearse el problema de su utilización, y aunque rechazó su uso indiscriminado, dejó abierta la puerta para los casos en que fuese médicamente indicada. Hoy los moralistas se plantean cuestiones más precisas: ¿es lícito su uso durante el período de lactancia? Sería un caso de suplencia de un defecto de la naturaleza,

---

18) 1 Cor. 12, 11.
19) *De consensu Evang.*, 2, 21, 51 s.; *P. L.* XXXIV, 1102.
20) Cf. *Divino Afflante Spiritu; E. B.* 567; *A. A. S.*, XXXV (1943), p. 348.

puesto que durante los 9 meses después del parto, una mujer de buena salud que amamanta adquiere una cierta inmunidad natural contra el proceso de ovulación. ¿Y no valdría eso también para la mujer que, sin falta de su parte, no puede alimentar ella misma a su hijo? El P. Haering estima que es una cuestión abierta, donde cada uno puede seguir, según su conciencia, la opinión más estricta o más amplia. Adviérase que se supone, en todo caso, la recta intención que significará en este caso querer tener los hijos que responsablemente es posible tener. ¿Es lícito, por fin, utilizar la píldora fuera de ese período de amamantamiento, con el fin de permitir la plena expresión del amor conyugal cuando responsablemente no se puede pensar en tener más hijos? Al respecto no se puede dar un juicio definitivo. La medicina debe aclarar: a) si la píldora no comporta peligros para la salud; b) si no implica una esterilización directa; puntos respecto a los cuales no hay unanimidad entre los médicos.

"A mi juicio, es aún demasiado temprano para que las personas casadas saquen... la conclusión que la píldora es un método de regulación de los nacimientos positivamente aceptable, que no plantea problemas o dificultades desde el punto de vista moral".

También *Pablo VI* en su *alocución al Sacro Colegio* (23 de junio) se refirió al control de la natalidad como un problema en el que la Iglesia reconoce múltiples competencias, y en primer lugar la de los cónyuges, con su libertad, su conciencia, su amor, su deber; pero donde la Iglesia también tiene el deber y la competencia de enseñar, promover, guardar la Ley de Dios, a la luz de las verdades científicas, sociales y psicológicas. Este problema está en estudio; un estudio amplio y profundo que se espera terminar pronto, pero "decimos francamente que no tenemos hasta el presente razones suficientes para considerar sobrepasadas, y por consiguiente sin carácter obligatorio, las reglas dadas por el Papa Pío XII al respecto. Debe considerarse que éstas conservan todo su valor, al menos mientras no Nos sintamos obligados en conciencia a modificarlas. En asuntos tan graves, conviene que los católicos sigan una sola ley, la que propone la Iglesia con toda su autoridad. Parece pues, oportuno recomendar que nadie por el momento se arrogue el derecho de pronunciarse en términos no conformes a las reglas en vigor".

ECUMENISMO

EL CONSEJO DE CRISTIANOS Y JUDIOS

En 1954 los católicos debieron abandonar dicho consejo por disposición de la Santa Sede, del que era copresidente el mismo Cardenal Griffin. El 5 de mayo de este año han vuelto a tomar parte y Mons. Heenan, Arzobispo de Westminster, quiso exponer en un discurso, las razones que motivaron el anterior alejamiento. El Vaticano se alarmó por ciertos proyectos de fundar un Consejo internacional de cristianos y judíos, no compatibles con los principios católicos. En realidad el Vaticano estaba bien informado, y la jerarquía católica de Inglaterra trató de evitar la medida. Más adelante Mons. Heenan, miembro del Secretariado para la unión de los cristianos, explica los problemas conciliares respecto al cap. "De Judaeis" (IV del "De Oecumenismo"). Si algunos obispos se oponen a él es por motivos teológicos (su lugar en el problema ecuménico), o prácticos (tensión árabe-judía), y no porque sean antisemitas. Si se tratara de esto, el voto (condenando el antisemitismo) habría sido unánime. Se espera que para la próxima sesión el texto consagrado a los judíos sea redactado de tal manera que no haya objeción alguna.

ANGLICANOS Y CATOLICOS

En esta reunión se encontraba presente el Dr. Ramsey, arzobispo de Cantorbery y

primado anglicano, que por su parte hizo más tarde declaraciones respecto a perspectivas de unión con la Iglesia católica romana. Esta unión presenta para un anglicano dificultades que el Dr. Ramsey resume así: insistencia en que la Iglesia romana constituye el conjunto de la Iglesia Católica en el mundo; doctrina de la infalibilidad pontificia, como se expone comúnmente; dogmas de la Inmaculada y de la Asunción, que aparentemente se hacen tan esenciales como el de la Encarnación. Sin embargo, es preciso dar pasos hacia la unión y éstos pueden ser: el testimonio de la cooperación; la oración pública en común; la solución al problema de los matrimonios mixtos.

MATRIMONIOS MIXTOS

Este problema de los matrimonios mixtos mereció una declaración pública de la Iglesia reformada evangélica del Valais (Suiza). En ella se precisa que la Iglesia reformada no los alienta, dado los problemas que a menudo plantearán; pero advierte que la exigencia católica respecto al cónyuge no católico (de educar católicamente a los hijos) equivale a una abdicación de éste que queda excluído de la orientación del hogar y de la educación de los hijos. Tal exigencia, dicen, es antiecuménica.

En respuesta, el obispado de Sión ha querido precisar el pensamiento católico. a) El hombre debe seguir su conciencia, que la Iglesia respeta, recordándole, sin embargo, sus obligaciones. b) El cristiano, persuadido de la verdad de su religión, debe, en conciencia, permanecer fiel a la fe de su bautismo y educar a sus hijos en la religión que él cree revelada por Dios. c) La legislación de la Iglesia tiene por fin ayudar a los católicos a observar esas reglas generales aun en caso de matrimonio mixto. Esta declaración pone también en guardia respecto a esos matrimonios que normalmente tienen que provocar conflictos de conciencia que no provienen de la legislación de la Iglesia, sino de la naturaleza de las cosas.

ECUMENISMO DE LA IGLESIA CATOLICA VISTO POR LOS PROTESTANTES

Las iglesias protestantes están profundamente interesadas en el Concilio Ecuménico y algunas personalidades destacadas han manifestado sus reflexiones al respecto.

El Dr. *Visser't Hooft*, secretario del Consejo Ecuménico de Iglesias, analizó en una charla radial (Pentecostés de este año) la situación del ecumenismo. Por una parte, destaca la diferencia que existe entre el Consejo Ecuménico (que no es más que un lazo de unión entre diversas Iglesias independientes) y las Iglesias Ortodoxa y Católica. Según el Dr. Visser't Hooft, el protestantismo se entiende mejor en eclesiología con la ortodoxia que con el catolicismo, porque ambos buscan una comunidad en que todas las Iglesias guarden su autonomía y carácter propios. Por el lado católico destaca que el esquema "de Oecumenismo" enfrenta el problema de una manera muy positiva. Se ha roto el antiguo aislamiento y es preciso esperar aportes ecuménicos de Roma. Pero el ecumenismo católico está íntimamente ligado a la concepción católica del papado que implica en último término una invitación a agregarse a la unidad que existe bajo la autoridad del Papa. En este momento se servirá al ecumenismo en primer lugar apartando obstáculos: aclarar el concepto de libertad religiosa; plantear las cuestiones de matrimonios mixtos y de bautismos sub-conditione; la cuestión del proselitismo. Junto a esto, sería importante encontrar formas de colaboración práctica donde es posible (problema del hambre, conflictos raciales, ateísmo, etc.).

Por el protestantismo francés, el pastor *H. Roux* expresó las reacciones que provoca en ellos la actual actividad ecuménica de la Iglesia Católica, especialmente su esquema de Oecumenismo. En el protestantismo francés se observan dos reacciones: una positiva y hasta entusiasta; otra reservada e incluso hostil al diálogo. Los primeros se muestran especialmente sensibles a la necesidad de una "presencia en el mundo" del

cristianismo, que para ser eficaz exige la unidad; o sensibles a la renovación litúrgica como expresión de la espiritualidad cristiana, pero sin atender suficientemente a los presupuestos doctrinales y condicionamientos eclesiológicos. Los segundos consideran a la Iglesia católica "irreformable" en razón de "sus definiciones, su monolitismo jurídico e institucional, su inmobilismo histórico".

Según el pastor H. Roux hay actualmente dos concepciones de la vuelta a la unidad frente a frente. La que considera a la Iglesia romana como el centro alrededor del cual gravitan cristianos no integrados y la que considera a las comunidades no romanas en su valor o su carácter propiamente eclesial y trata de establecer con todas ellas, en grados diversos, la medida de "comunión" que no irá creciendo sino al favor de una renovación y una profundización de la fe en Jesucristo.

La conocida escritora *Suzanne Dietrich*, se refirió, por el Consejo Ecuménico de Iglesias, a la Constitución de Liturgia, destacando su carácter cristocéntrico, sus numerosas referencias a la Sagrada Escritura, el carácter comunitario de la acción litúrgica, la admisión de ritos diversos, uso de lengua vulgar, adaptación a los diversos pueblos, la intención pastoral y ecuménica. Lamenta que la comunión bajo ambas especies se introduzca sólo a título de excepción, pero se alegra de que la extremaunción recobre su sentido de unción de los enfermos.

UN GESTO ECUMENICO

También tiene valor ecuménico la devolución de la reliquia de S. Andrés Apóstol (su cabeza) que se encontraba en la basílica de S. Pedro, a la Iglesia de Patras (Grecia). Ella había sido confiada a Pío II, para que fuese guardada junto a las reliquias de S. Pedro, su hermano, hasta que fuese posible restituirlas. Pablo VI ha acordado enviarla a Patras al terminar la 3.ª sesión del Concilio "pidiendo al Señor que la fraternidad apostólica de Pedro y Andrés florezca en la comunión de la fe y de la caridad, en el seno de la Iglesia santa que brota de ellos".

CARTA DEL EPISCOPADO BRASILEÑO

El episcopado del Brasil ha publicado una carta colectiva, el 3 de junio, en respuesta a acusaciones lanzadas contra la Iglesia, y personalmente contra algunos obispos (entre ellos Mons. Helder Camara, obispo de Recife, Mons. Cándido Padim, auxiliar de Río y Asesor general de la A. C.), acompañadas de ciertas medidas, como la confiscación de Radio Olinda, de propiedad del Arzobispado de Recife.

Los obispos recuerdan que la intención de la revolución que ha salvado al país de un abismo debe ser hacer prevalecer la justicia, el derecho y el buen sentido. Los métodos para sanear al país no pueden descansar sobre la pura fuerza, sino en otros valores, para no caer en la tiranía.

La jerarquía rechaza la "acusación injuriosa. . . de que obispos, sacerdotes, fieles u organizaciones, como por ejemplo la A. C. o el Movimiento de educación de base (M. E. B.), sean comunistas o comunizantes". Estas acusaciones provienen de quienes "no adoptan la actitud abierta y valiente de los verdaderos apóstoles de la Iglesia. . . que proclaman su doctrina tanto contra el comunismo como contra las injusticias sociales patentes o los hogares de corrupción y degradación de los valores morales". Estas acusaciones contra la Iglesia, por lo demás provienen —hacen notar los obispos— "de enemigos tradicionales y encarnizados de la Iglesia" que ahora pretenden aparecer como "defensores y guías de la conciencia católica". Es preciso restaurar el orden social sobre bases cristianas y democráticas, lo que no se obtiene con la mera condenación teórica del comunismo y con su sola represión policial. Hay que extirpar las injusticias sociales y demás formas de materialismo, impregnando las personas y actividades con un auténtico espíritu sobrenatural. "Nuestras tradiciones cris-

tianas —dicen finalmente— y la institución sagrada de la familia, así como los sentimientos religiosos del pueblo, no deben servir de disfraz a los que desfiguran la verdad, corrompen las costumbres o se entregan a los abusos del capitalismo liberal".

INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL DE LA UNIV. DE SALAMANCA

Fue fundado en 1955 bajo la dirección de D. Casimiro Sánchez Aliseda, muerto trágicamente en 1960. Desde 1963 la dirección está en manos de D. Casiano Floristán. La tarea del Instituto es "fomentar el estudio a fondo y al día de los métodos pastorales, sin perjuicio de las iniciativas de los ordinarios en sus respectivas diócesis o provincias". Actualmente funciona con tres departamentos (de Catequética, de Liturgia y de Pastoral de Conjunto) a lo largo de dos semestres, con tres clases diarias. Además de los Cursos, el Instituto desarrolla un amplio programa de publicaciones de divulgación. En su nutrido cuerpo de profesores se encuentra José Manuel Estepa, Jacques Audinet y Mauro Rubio, conocidos entre nosotros. (Correspondencia, a Inst. Superior de Pastoral. Universidad Pontificia, Compañía, 1 - Salamanca).

INCINERACION

El 6 de junio, Radio Vaticano publicó una nota al respecto en que se introduce una modificación a la legislación eclesiástica (can. 1203 y 1240). La incineración, en Europa, ha sido adoptada a menudo en "un espíritu deliberadamente anticristiano y antirreligioso, como una negación y un rechazo formales de la fe en la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad del alma". En sí misma, sin embargo, la "incineración no es contraria a ninguna verdad de orden natural o sobrenatural; aún menos. . . un límite, un obstáculo a la omnipotencia divina para la resurrección de los cuerpos".

La actitud actual respecto a la incineración es distinta, y se agregan razones higiénicas y económicas. Por eso, "en adelante no será rehusada la sepultura eclesiástica (cf. can. 1240, p. 1), sino cuando aparezca cierto que la incineración ha sido escogida por espíritu sectario, por odio contra la religión católica y como negación de los dogmas cristianos. Igual criterio será adoptado en lo que concierne al rechazo de los sacramentos y oraciones públicas".

CHILENOS EN LA REVISION DEL CODIGO

En *L'Osservatore Romano* del 26 de abril aparece la lista de los consultores de la Comisión pontificia para la revisión del Código de Derecho Canónico. Entre ellos destacamos al profesor de esta Facultad, Jorge Medina Estévez (que además se desempeña como perito conciliar, miembro de la Comisión teológica) y al Pbro. Fernando Retamal, de la diócesis de Linares.

LIBROS

RECENSIONES

LA QUESTION MARIALE (La cuestión mariana), por *René Laurentin,* Ed. du Seuil, París, 1963, 175 pp. 14 x 20,5 cms.

¿Están de acuerdo los católicos en mariología?

Según algunos existiría un desacuerdo sólo con los Hermanos separados, los Protestantes y los Ortodoxos; el problema mariano sería esencialmente una cuestión ecuménica.

Según otros, en cambio, el problema mariano existe y es, antes que nada, una cuestión esencialmente interior al catolicismo.

La votación conciliar del 29 de octubre de 1963, con los comentarios que ha traído en todos los países, es sin duda una prueba de esto último.

Laurentin en esta obra nos pone con sinceridad frente a un problema desagradable, pero real. Aunque no nos guste, existe verdaderamente una cuestión mariana entre los católicos, tanto a nivel intelectual y teológico, cuanto a nivel devocional y de vida práctica.

El autor tiene competencia y es objetivo en la presentación de la cuestión. R. L. ha dedicado sus estudios y todo su trabajo de joven especialista a la mariología. Ha escrito varias obras de valor al respecto; ha sido consultor de la Comisión Teológica preparatoria del Concilio Ecuménico Vaticano II, y es perito conciliar. Al experimentar personalmente las múltiples dificultades de la cuestión mariana hubiera querido remediar con algún aporte sobre los temas de la Corredención y de la Mediación; pero se oyó decir por un lado (por "teólogos" equilibrados) que no lo hiciera porque su óptica de "mariólogo" habría desenfocado las cosas; y por otro lado (por "mariólogos" admiradores) que al no hacerlo se volvía un "minimalista" que traía decepción en los que esperaban mucho de él.

L. hubiera querido esperar los 50 años para poder escribir con mayor reposo y objetividad, pero el Concilio ha venido con sus exigencias; estamos en la hora del coraje y de la verdad, y así se ha decidido a escribir esta obra.

Es un libro valiente en su intuición general. Toca una llaga.

Al plantear el problema ha tenido que sistematizar y simplificar corrientes complejas, difíciles de catalogación; en esto, algunas de sus apreciaciones pueden ser discutibles; tiene empero un objetivo real y aporta elementos de orientación hacia una posible solución del problema.

No es un libro definitorio; no es la última palabra; pero es una palabra positiva, orientadora, que convida a construir.

No es un libro para todos, sino para los iniciados en teología y en la problemática mariana. Para éstos es recomendable, diría más, necesario, a fin de encuadrar objetivamente sus preocupaciones de pensadores de la fe.

¿En qué consiste esta "Cuestión Mariana"?

El gran problema es determinar con claridad el verdadero lugar de la Virgen María en la vida de la Iglesia y en Teología.

En el plano doctrinal existe hoy cierta distancia entre "teólogos" y "mariólogos" en la medida en que la mariología ha ido desarrollándose con principios y métodos

propios como una disciplina "a se", casi como si no estuviera dentro del único cauce de la ciencia teológica.

En el plano de lo devocional existe una distancia aun más perceptible entre los que tienden a dar a su religiosidad una tónica mariana prevalente, y los que casi prescinden de ella para tener una tónica exclusivamente Cristocéntrica.

La obra de L. entra a esta problemática directamente.

Podemos distinguir en ella tres partes:

1) *El planteo del problema.* Lo hace en tres capítulos (I, II, II):

El primer capítulo comprueba los hechos; el segundo determina sus raíces históricas; y el tercero analiza los elementos que lo componen.

Se nota en estos capítulos mucho respeto a los individuos que opinan diferentemente; se encuentran pocas referencias personales cuando se trata de abusos o tendencias inquietantes.

De especial interés es el capítulo tercero que analiza la sustancia del problema: ¿"maximalistas" y "minimalistas"?; ¿"mariología cristotípica" y "mariología eclesiotípica"?; ¿reflexión "crítica" y reflexión "mística"?

2) *Las soluciones del problema.* Son presentadas en el capítulo IV.

Las sugerencias presentadas quieren encaminar seriamente hacia la solución. Presentan como exigencias:

En el plano doctrinal:

— una línea elevada que no sea un compromiso o un sincretismo; podría enunciarse en un principio de equilibrio como el siguiente: "María es toda *relativa* a Dios. Y María es toda *correlativa* a la Iglesia en Cristo, por Cristo y para Cristo";
— algunos límites claros: María es "creatura"; María es "redimida"; y María es "mujer" en el tiempo, con todas las consecuencias que de ellos se derivan;
— una metodología unitaria con la Teología: la mariología debe respetar integralmente los criterios tradicionales de la teología y de las disciplinas anexas, tomando en cuenta el especial desarrollo que han tenido en estos últimos tiempos;

En el plano devocional:

— ni "mariocentrismo", ni "mariofobia"; ni prácticas supersticiosas, ni abstencionismo; sino una fundamentación teológica y una orientación cristocéntrica y eclesial.

3) *El aspecto ecuménico.* Está desarrollado en el capítulo V.

Este aspecto ha sido puesto al final del libro porque, según el autor, no podrá entablarse un diálogo ecuménico verdaderamente fecundo mientras los católicos no hayamos resuelto nuestros propios conflictos marianos.

El examen de la situación ecuménica actual lleva a concluir que la tarea es muy difícil, tanto del lado protestante como del lado ortodoxo.

Como se puede ver por el contenido, estamos frente a un libro de actualidad, que debe ser leído con interés por los pensadores de la fe.

Es un libro de problemática, no de estructuración. No da una síntesis doctrinal ya hecha, sino que suscita reflexiones y discusiones, que permiten una elaboración esforzada hacia una posterior síntesis doctrinal.

Es una obra estimulante, que obliga a revisar posiciones personales y ambientales y que obliga al lector a ir más allá del contenido de las páginas. Se parece un poco a esas películas que no presentan una tesis definida, sino que plantean, con inteligencia y penetración, un problema vital de actualidad, y convidan al "espectador" a volverse "actor".

La lectura de "La Question Mariale" hace admirar más a María y amarla mejor.

E. V.

¿MARIA O CRISTO?, por *Otto Semmelroth.* Ed. Fax, Madrid, 1963, 205 pp. 12,5 x 20 cms.

La interrogación del título podría hacer pensar que esta obra tuviera cierto afán apologético contra la frecuente acusación de que la devoción católica a María está desplazando a Cristo a segundo término.

Pero no es así; el libro es positivo y doctrinal

No tiene una estructura científica ni una preocupación propiamente teológica.

Es un acopio ordenado y penetrante de meditaciones y reflexiones apoyadas en una seria y segura reflexión teológica. (El autor es perito conciliar y dedicado a estudios eclesiológicos y mariológicos).

Hace percibir la actualidad y la profundidad de la función de María en el misterio de la salvación: "María es el ser humano en su relación y ordenación a Cristo" (p. 24); y "el movimiento mariano de los últimos 100 años pretende ser una superación vital de los errores antropológicos de nuestra época" (p. 19).

La obra está dividida en dos partes:

1) *"El Misterio de María"* (NB.— Después de la 2.ª Sesión conciliar el autor habría probablemente cambiado este título), donde se medita sobre cada uno de los aspectos de la grandeza de María (Inmaculada Concepción, Maternidad Divina, Virginidad, Santidad, Corredención, Mediación y Glorificación Corporal) como plena fundamentación de la ordenación de María a Cristo

Algunas afirmaciones de esta 1.ª parte no son del gusto de todos los teólogos (cfr., por ej., la del "co-sacrificio" de María en la pág. 138), pero son todas centradas profundamente en Cristo; tienden todas como una flecha hacia El.

De especial interés y agudeza son las reflexiones sobre la "Inmaculada Concepción" considerada, más que como "privilegio", como "signo" que introduce a María como segunda Eva en el Misterio de la salvación; así "la circunstancia de que su alma no se viera manchada nunca por el pecado original, no es un hecho que llegue a diferenciar tan desmesuradamente su redención de la nuestra" (p. 35). En general, toda la 1.ª parte es bien lograda y muy provechosa para una meditación mariana de seria fundamentación teológica y de actualidad doctrinal. La penetración de la grandeza y de la misión de María ayuda admirablemente a una justa percepción y enunciación de Misterio mismo de Cristo y de la Iglesia.

2) *"La Piedad Mariana"*. Esta segunda parte no es tan interesante como la anterior, pero tiene sugerencias muy actuales en la visión de las mutuas relaciones entre María y la Iglesia, sobre todo en los capítulos X y XI.

"La teología de nuestra época ha redescubierto que María y la Iglesia guardan entre sí relación íntima. Si esto es así, entonces la acertada visión del misterio de María influye muchísimo en la recta comprensión de la Iglesia. Y la visión profunda de la Iglesia tendrá como consecuencia una nueva estimación de los valores marianos". (p. 157).

Una de las reflexiones de especial interés, en esta segunda parte, es la visión de interrelación entre el movimiento mariano y el redescubrimiento del laicado. "No es casual el que ambos movimientos coincidan temporalmente. Si María es precisamente el prototipo de la comunidad de los laicos en su encuentro nupcial con Cristo, entonces todo movimiento mariano ha de ser una confesión de la importancia vital del Laicado para la Iglesia" (pp. 163-164).

Es este un libro que puede servir para lectura espiritual y meditación; orienta la devoción a María según la Iglesia; y ayuda a percibir que toda la renovación del Vaticano II, lejos de realizarse con un ánimo "minimalista" en lo mariano, deberá derivar a un universal reflorecimiento de una auténtica devoción a María.

E. V.

MARIOLOGIE ET OECUMENISME. T. II: POSITIONS PROTESTANTES FACE AU DOGME CATHOLIQUE. Etudes mariales, 20, 1963. Paris, 1964, 96 pp. 16,5 x 25,5 cms.

Este nuevo tomo confirma el alto nivel de las publicaciones de la Sociedad Francesa de Estudios Marianos, de las que han aparecido ya 3 tomos sobre la Asunción, 3 sobre María y la Iglesia, 4 sobre la Nueva Eva y 3 sobre la maternidad espiritual de María. El que ahora presentamos sigue a uno sobre la doctrina mariana de la Iglesia ortodoxa y su influjo sobre el Occidente.

Un trabajo verdaderamente ecuménico, al menos a partir de cierto momento, necesita la colaboración de ambas partes; y es lo que aquí encontramos. Tres de los relatores fueron autores protestantes de renombre: los pastores Juan Bosc y Hebert Roux, y el prior de Taizé, Max Thurian. De parte de los católicos hablaron los PP. M. J. Le Guillou, O. P., H. Holstein, S. J., M. J. Nicolas, O. P. Mejor que describir cada artículo, expongamos la impresión general que nos deja este emocionante, sobrio y sincero conjunto: El diálogo fraterno protestante - católico necesariamente tiene como centro la Palabra de Dios; y hace a ambos más atentos, obedientes y sencillos. Es posible comprenderse mutuamente, aunque a veces, como dice acertadamente y con humor J. Bosc, no deberíamos hablar un lenguaje idéntico si queremos hacernos comprender, porque en realidad, las mismas palabras no siempre significan lo mismo, y hablando nuestros lenguajes diferentes podemos captar mejor la intuición profunda. Además, este diálogo, en torno a un punto considerado como uno de los más neurálgicos y difíciles, se revela francamente alentador. En la manera de ver a María hay necesidad absoluta de concretar, casi de una manera plástica, visual, la manera como entendemos a Dios y su salvación. Señalemos una coincidencia en las pp. 84 - 86. M. Thurian admite como cosa evidente la perpetua virginidad de María (cfr., nuestra nota en este número, p. 187-195), cosa rarísima entre los protestantes, sobre todo con la valoración aquí dada: la virginidad de María tiene un carácter de consagración, de pobreza y de novedad. No se puede decir mejor. Seguramente un día el diálogo ecuménico dará nuevamente a la Stma. Virgen a nuestros hermanos protestantes, y a nosotros una mejor mariología.

F. H.

DIE ABENDMAHLSLEHRE BEI LUTHER UND CALVIN (La doctrina de la Ultima Cena en Lutero y Calvino), por *Hans Grass*. Bertelmann, Gütersloh, 1954, 2.ª ed., 288 pp.

Esta obra, que data ya de diez años, se presenta en una segunda edición. La primera fue publicada en 1940. El autor, formado teológicamente junto a Paul Althaus en la Facultad evangélica de Teología de Erlangen, deseaba con la segunda edición contribuir al diálogo entablado entre las confesiones luterana y reformada sobre la eucaristía.

De hecho las diversas uniones y los contactos ecuménicos han venido a plantear frecuentemente el problema de la doctrina que se tiene sobre el sacramento de la Cena del Señor. La obra que reseñamos prescinde evidentemente de una exposición de la doctrina neotestamentaria, y esto lo hace a sabiendas; su argumento principal estriba en la falta de doctrina segura en este punto. Pero insiste en un elemento que es interesante también para el teólogo católico, aun cuando ciertamente no sea visto en la misma perspectiva ni se le concedan las mismas virtualidades. Grass pone en duda que se pueda comprender el desarrollo dogmático que la doctrina sobre el sacramento de la Cena ha tenido en las confesiones, si se entrega a la exégesis particular de los textos neotestamentarios la decisión de saber cuál es la recta doctrina. Pero naturalmente sostiene que la última palabra, en todo caso, la tiene la exégesis. Sin embar-

go, dado que en la doctrina de ambos reformadores no han sido sólo razones exegéticas sus motivaciones, dedica el autor todo su esfuerzo a desentrañar el trasfondo dogmático y sistemático.

Toda su investigación gira en torno a un punto que considera central para la concepción luterana y calvinista: la presencia real. Desde allí desarrolla una amplia exposición, constantemente documentada por el recurso a los mismos reformadores, sobre el contexto dogmático, para ir precisando las diferencias.

La primera parte está dedicada a la doctrina de Lutero y es presentada en forma genética. Se ve así la posición que va tomando poco a poco el problema de la presencia real que, de asunto marginal en la doctrina de la eucaristía, pasa a objeto central, debido principalmente a las controversias que entre los años 1521 a 1526 van a oponer a Lutero frente a los espiritualistas y a Zwinglio. El desarrollo sistemático es presentado en torno a los siguientes grandes temas: Presencia real del Christus totus o presencia real del cuerpo y de la sangre (en donde se plantea la controversia con la doctrina católica de la concomitancia), Presencia real y palabra, Frutos de la presencia real y modos de ella. Un largo capítulo está dedicado a las vicisitudes de los esfuerzos para lograr una concordia en la disputa entre Lutero y los suizos, dando especial relieve a la actuación de Butzer. La segunda parte está dedicada a la doctrina calvinista. Algunas páginas son dedicadas a presentar las relaciones mutuas de ambos reformadores en este punto de doctrina, para continuar luego con el desarrollo sistemático propiamente tal, pero siempre en continua relación con la posición luterana.

Las conclusiones de su estudio permiten a Grass sostener que la elaboración de la doctrina luterana estuvo sometida a variaciones, determinadas en gran parte por la controversia con los significatistas. Así, la doctrina de la presencia real no logró fundirse totalmente con los otros datos de la enseñanza de Lutero sobre la cena. Contra Calvino cree Grass que Lutero ha comprendido mejor ("das heisst biblischer") la relación entre palabra y espíritu, Cristo y medios de gracia, signum y res en el sacramento.

Obra densa, ampliamente documentada, de lectura recomendable para el interesado en el problema ecuménico de la doctrina sobre la Eucaristía.

L. T.

BILAN DU MONDE, por *Jean Frisque.* Casterman, Tournai, 1964. I - II, 550 pp. y 944 pp. 22 x 14 cms.

La segunda edición de este libro, bien conocido, merece ser presentada, por cuanto significa una obra verdaderamente nueva. Bien que efectuada gracias a la colaboración de diversos estudiosos, la labor de Jean Frisque —profesor de Eclesiología en el Seminario de la *Misión de Francia,* en Pontigny— ha sido tan importante, que debemos atribuirsela. *Eglise Vivante,* por su director Jean Bruls, y el *Centro de investigaciones Socio - religiosas* de Bruselas, en la persona del P. Houtart, han trabajado eficaz y conjuntamente. El prefacio de Aquiles Liénart —Obispo de Lille y Prelado de la M. de Francia—, muestra bien que el *Bilan du Monde* es un libro destinado a informar y fundar una acción misionera, ecuménica en el mundo actual y en la dimensión de catolicidad (es decir, universalidad).

Los dos tomos —del todo indispensable para una biblioteca católica, y mucho más para un Instituto, Universidad o Seminario— es la única *Guía,* si se nos permite el término, con la que cuenta hoy la Iglesia Católica, a fin de poder informarse de las diversas instituciones, evolución de las mismas y estado actual, tanto católicas, cristianas, como profanas, que actúan en nuestro mundo contemporáneo.

El primer tomo contiene dos partes: la primera, *El Universo.* Una rápida introducción sitúa los grandes problemas del pre-

sente (pp. 11 - 49), dividiendo el estudio en tres partes —trilogía que se aplicará en todo el trabajo—: Estado social y cultural, La Iglesia Católica, Otros Cristianos. Este último apartado —"Otros cristianos", y el capítulo del ecumenismo (pp. 288-298)— significan una verdadera re-estructuración del "espíritu" de esta obra: ahora se presenta en la línea del Segundo Concilio Vaticano, dando a "los otros cristianos" un lugar preponderante.

La población del mundo (pp. 50-60), el urbanismo (61-74), las migraciones (75-84), el mundo en vías de desarrollo (*Tiers - monde, como* dicen los franceses) (85-100), el mundo obrero y rural (105-116), las ciencias y las técnicas (117-132), las organizaciones internacionales (133-162), todo esto significa un caudal inmenso de datos difíciles de conseguir, pedagógicamente ordenados y de fácil utilización para todo tipo de trabajo científico. La Primera parte termina con una consideración de las grandes religiones (cristianismo, judaísmo, islamismo, hinduísmo, budismo, sectas y sincretismo, pp. 163-197), los "sustitutos religiosos" (197-199), la francmasonería (199) y el comunismo (202-204). Se trata luego la Iglesia Católica en sí misma: Elementos para la historia de la Iglesia (205-223), Presencia de la Iglesia en Roma (224-227), Las Iglesias orientales (228-236), los religiosos y religiosas (237-265), terminando con un resumen del "acontecimiento del siglo XX": el Concilio Vaticano II (266-287). Por último, sobre el Movimiento Ecuménico, las Misiones, la renovación litúrgica y catequística (pp. 288-322). La acción del laicado en la Iglesia y la sociología al servicio del pensamiento, cierra esta parte (pp. 333-348).

La Segunda parte del primer tomo, trata de los grandes grupos geográfico-culturales: América del Norte, América latina, Africa negra, Mundo árabe, Europa occidental, Bloque comunista, Mundo asiático y Oceanía. Esta presentación geográfico-cultural (pp. 349-527) da una visión de conjunto de cada grupo profundamente sugestivo y original. Es la única obra —a nuestro conocimiento— que haya así dividido el mundo actual, y se muestra sumamente fecunda para la comprensión de los fenómenos contemporáneos. Con respecto a América latina (pp. 355-395), inspirándose en la "renovación histórica", interpreta el fenómeno de nuestro continente desde un punto algo hispanista, aunque guardando un sano equilibrio —p. ej., entre las causas de la independencia no se menciona el deseo de los criollos de liberarse del monopolio de la metrópoli; no se muestran los defectos iniciales de la estructura colonial y española, o la defección de la tarea misionera, como la causa de muchos males presentes—; en fin, necesita todavía mayor profundidad (aunque significa un progreso con respecto a la primera edición). La sección estadística —tanto católica como protestante— es muy interesante.

El segundo tomo (tercera parte de la obra), trata de cada país, ordenados según una tabla alfabética. Cada país es estudiado desde un punto de vista social y cultural, en segundo lugar la Iglesia Católica, y en tercer lugar los "otros cristianos". Tomaremos como ejemplo cuatro países. *Argentina* —hay un error cuando se habla de los indios Diagnites (debe leerse: Diaguitas (p. 90 B 4); igualmente falta siempre el acento de *Río* de la Plata)— se respetan los nombres castellanos (lo que no es habitual en publicaciones francesas); se muestra cómo la decristianización es un hecho originario en el Plata —la misma sociedad colonial cayó en una profunda ignorancia religiosa (p. 95 A); en general es una interesante antología de la realidad católica actual (con direcciones útiles de los diversos organismos de Acción Católica y otros). ¡En 10 páginas no podría decirse más!

Brasil: las 16 págs. están casi ocupadas por las estadísticas, en verdad tan inmenso país queda demasiado sintéticamente expuesto en las líneas atribuidas a mostrárnoslo (pp. 158-174).

Chile (pp. 215-223), con la misma característica que los anteriores, las 7 pági-

nas pueden informar resumidamente a un lector extranjero de algunas fechas, números y problemas del país.

México, con sólo 10 páginas —607-617—. Es una lástima que no se haya presentado el grave problema del choque entre la cultura azteca y la hispánica, la exposición permanece siempre en la perspectiva del hombre occidental (p. 612). Igualmente el problema racial es demasiado simplemente tratado (p. 610). Sin embargo, guarda proporción dentro del conjunto.

Tanto el primer como el segundo tomo tienen *índices* y *tablas;* cabe destacar la lista de *Instituciones,* I, pp. 532-540, y las *estadísticas* religiosas recientes, tanto católicas (II, pp. 935-937), como protestantes (II, pp. 937-940).

No podemos menos que agradecer a los autores y al editor esta obra de uso diario y necesario, que no debe tomarse, sin embargo, como última fuente para un trabajo científico, sino como información seria y que puede dirigir al investigador a las fuentes mismas. Sin embargo, la presentación pensada por un teólogo, permite al cristiano una utilización directa para comprender la realidad actual de nuestro mundo moderno.

E. D.

THE ECUMENICAL MOVEMENT, por *Norman Goodall,* London, 1964, Oxford University Press, pp. 257.

Con más de medio siglo de existencia y con una vitalidad siempre creciente, el estudio del Movimiento Ecuménico se ha constituido en una ciencia por sí sola. Las fuentes en que se hallan los datos fundamentales del Movimiento son tan amplias y ricas que hay apenas unos cuantos estudiosos en todo el mundo que se mueven con facilidad en medio de ellas. La misma historia del desarrollo del Movimiento, relatada oficialmente en el volumen de 800 páginas editado por Ruth Rouse y Stephen Neil, está fuera del alcance de las disponibilidades de tiempo de los no especialistas.

Y sin embargo, el ecumenismo ha pasado a ser hoy día preocupación hasta del hombre de la calle. El libro que aquí presentamos está destinado precisamente para el no especialista, a fin de interiorizarlo con la historia, espíritu, realizaciones y perspectivas futuras del Movimiento Ecuménico. Su autor conoce de primera mano su materia a lo largo de una experiencia de más de 25 años de trabajo como miembro activo del Movimiento en el cual ha desempeñado cargos de mucha responsabilidad.

Aunque es obra de vulgarización, el autor se atiene estrechamente a las normas de la más estricta objetividad, sin disimular ni tratar de aminorar los problemas y puntos difíciles. La relación sobre la actitud de la Iglesia Católica frente al ecumenismo demuestra un espíritu equilibrado y lleno de comprensión para los matices.

Cinco apéndices, con un total de más de 50 páginas, ponen al alcance del lector los datos más importantes del Movimiento. De particular interés nos ha parecido el apéndice bibliográfico que aduce las fuentes y sugiere lecturas complementarias. Muy útil será asimismo, el segundo apéndice, que contiene las principales declaraciones oficiales de los congresos y asambleas ecuménicas.

J. O. L.

BREVES NOTICIAS

DIE GEBURT DER HOCHKULTUR IN AEGYPTEN UND MESOPOTAMIEN (El nacimiento de la alta cultura en Egipto y Mesopotamia), por *Hugo Fischer.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1960, 304 pp. 13,5 x 21,5 cms.

El comienzo de la cultura como tal, según H. F. lo encontramos en la resolución de la "tensión" entre los dos polos del Creciente Fértil, Egipto y Súmer alrededor de 4.000 años a. C. Ellos, según el autor, fueron la doble cara de la cultura naciente.

Egipto (la Tesis) es la cara de la tranquilidad, la calma y el orden; actitud impuesta ya por las mismas condiciones geográficas, que permitían una vida con ritmos estables y políticamente tranquila (Egipto fue invadido sólo una vez en los primeros 2.000 años: los Hiksos, 1720-1560). Es una cultura estática.

Súmer (la Antítesis) fue tierra de muchos cambios e inseguridades debido al carácter incontrolable de los ríos Tigris y Eufrates, y a las invasiones contra las cuales no había defensa natural. Es una cultura dinámica.

La interacción o asimilación de estas dos culturas dieron empuje a las culturas que siguen, y encontramos por lo tanto la explicación y solución para las situaciones futuras, buscando el "alma" de la cultura en esas fuerzas "espirituales" que en su primitivo ropaje eran el Orden, la ley, la Fantasía y el Mito (e. d. la religión). Ellas dieron empuje a la cultura, el arte, la arquitectura, etc. El avance tecnológico moderno no será cultura mientras no tenga esa "alma". En tal caso el hombre produce cosas, pero no cultura. "cada cultura comienza con la liberación de la energía de la fe" (p. 275.). Tal es la tesis del autor, contenida en resumen en las últimas 70 páginas.

T. E.

SCHOEPFERISCHE TREUE, por *Gabriel Marcel,* Paderborn (1963), 235 pp. 13 por 21,5 cms.

El filósofo francés, vinculado a Alemania por largos años de vida en este país durante su juventud y por los ciclos de conferencias que periódicamente ha dado allí, ha querido él mismo traducir con el título "Fidelidad creadora" su obra llamada en el original *Du refus à l'invocation.* Con esto nos muestra el hilo central de pensamiento que recorre la recopilación de artículos y conferencias que constituyen los capítulos de esta obra. Esta fidelidad consiste en la respuesta concreta a las exigencias del Ser que nos invita a la acción.

Dentro de esta perspectiva Marcel estudia temas de importancia capital tanto para el filósofo como para el teólogo: la encarnación del Ser, la fenomenología de la situación de "pertenencia" y "disponibilidad", los conceptos de acto y de persona, el proceso de querer "probar la existencia de Dios", el fenómeno de la fe, la noción de ortodoxia, tolerancia y conformismo, la mentalidad ecuménica.

J. O. L.

NEUROSIS, CONCIENCIA Y RELIGION, por *Andrés de la Rivière.* Colección Alfa y Omega. Ed. Paulinas. Colombia, 1962; 197 pp.; 14 x 21 cms.

Con frecuencia se separan los aspectos que presentan las neurosis, la conciencia y la religión, cuando la realidad es que sólo se da un único sujeto que padece neurosis, que tiene conciencia y vive una vida religiosa. Y estos tres aspectos, por distintos que aparezcan, no gozan de total autonomía.

La personalidad, manifestada en la conciencia psicológica, es a la vez neurótica, enferma, consciente y religiosa. Todo ello en una única vivencia singular. También ocurre con frecuencia que los datos clínicos, tomados casi siempre de enfermos mentales, constituyen la fuente exclusiva de la información científica; datos que luego se generalizan y se proponen como substrato normal de todos los humanos cuando por principio constituían experiencias en sujetos singulares y anormales.

Este es el caso del libro que comentamos; en el mismo suelen incurrir los terapeutas

psicoanalistas. La intención del autor es buena ciertamente, no así su realización práctica. Por otra parte, la abundante temática tratada, la tendencia a la reflexión generalizadora, las incursiones por otros campos muy ajenas a la materia aportan sí una gran información, pero hacen que no se profundice en ninguno. Excesiva especulación donde debiera abundar más la experiencia *científicamente comprobada.*

Lo mejor del libro su orientación perfectamente admisible y la afirmación de la necesaria armonía entre los factores mencionados. Tampoco nos parece exacto que todas las neurosis sean simples complejos inconscientes.

G. G.

ORACIONES PARA REZAR POR LA CALLE, por *Michel Quoist.* Ed. Sígueme, Salamanca, 1963, 8a. ed., 211 pp. 14x20 cms.

TRIUNFO, *id.* Ed. Estela, Barcelona, 1963, 8a. ed.

Muy pocos son los cristianos militantes que no conocen a Michel Quoist. Sus libros traducidos a varios idiomas son leídos con detención y estusiasmo. Gustan porque muestran el Evangelio al mundo de hoy en su propio lenguaje.

En sus "Oraciones" enseña a rezar a partir de la vida, a partir de este "quinto Evangelio". Sin caer en un sentimentalismo subjetivista, sino que manteniéndose estrictamente en la verdad, Quoist sabe llegar al corazón. Sus oraciones tienen la simplicidad y objetividad del lenguaje de un niño.

En "Triunfo" el autor enseña a reflexionar como cristianos. Parte de una encuesta realizada en Francia en la cual la gran mayoría de la juventud manifestaba que lo más importante para ellos era triunfar en la vida. De un modo directo y sencillo, con un estilo casi poético, nos conduce a ver en qué consiste el verdadero triunfo en la vida. Es una obra abarcadora: proporciona una visión completa del cristianismo.

Si consideramos estos dos libros desde un punto de vista teológico no podemos dejar de admirarnos por su solidez doctrinal. El valor de Michel Quoist estriba no sólo en poder hablar en un lenguaje cercano y vital, sino que también en entregarnos una visión esencialmente evangélica de nuestra vida.

Se destacan dos ideas que constituyen algo así como los pilares de su espiritualidad: la presencia de Dios en la vida, el carácter sacral del mundo y el resumen de toda nuestra actividad moral en el amor al prójimo.

Se podría decir que Quoist redescubre la presencia de Dios en el mundo y en los hermanos. Expresado metafísicamente, la acción de la causa primera en las causas segundas. De esta verdad profunda y simple, con un lenguaje actual, Quoist esboza una espiritualidad, ayuda a rezar y reflexionar. He aquí su mérito.

V. F.

MAHNER UND KUENDER. DIE PROPHETEN ISRAELS VOR DEM EXIL. (Exhortadores y anunciadores. Los profetas preexílicos de Israel —), por *Bruce Vawter.* C. M. H. Müller Verlag, Salzburg, 1963, 318 pp. 13 x 21 cms.

Es una traducción del libro publicado en inglés con el título "La Consciencia de Israel ", en 1961, por Sheed y Ward (New York).

El autor nos ofrece una introducción a la literatura profética preexílica, excelente por su solidez científica y por la forma de presentar al lector no especializado la doctrina de los diversos libros, mostrando en reflexiones rápidas, su valor siempre actual.

Las primeras 68 páginas constituyen un resumen bien elaborado y con conocimientos al día de lo que es el profetismo israelita. En los capítulos siguientes tenemos lo esencial de los profetas de los ss. VIII (Amós, Os., Miq., Is.) y IX (Nah., Sof., Hab., Jer.).

Libro de gran utilidad para estudiantes de teología, y para quienes, en general, necesitan una introducción y un buen resumen de los profetas con especial insistencia en su valor doctrinal, y poniendo en contacto con los textos mas sobresalientes. La edición alemana, excelente. Una pronta traducción al castellano sería sumamente provechosa.

A. M.

PREHISTORIA BIBLICA. LOS ORIGENES DEL MUNDO SEGUN LA BIBLIA.— por *Teodoro Schwegler*, O. S. B. Ed. Paulinas, Buenos Aires 1963, 285 pp., 13 x 19,5 cms.

Comenzando la historia de la salvación propiamente con Abraham, Gén. 12, a los 11 primeros capítulos se les puede dar el título de "prehistoria bíblica". Los problemas que estos capítulos presentan son famosos: la creación, la historia de Caín y Abel, el Diluvio, la torre de Babel, etc. Las dificultades provienen de que se trata de un género literario particular que si se puede llamar "histórico" pertenece en todo caso a una forma de presentar la historia de acuerdo con mentalidades, posibilidades y cánones que no tienen mucho que ver con la que hoy se escribe.

T. Sch. ofrece un libro de divulgación seria, que trata de deshacer prejuicios y falsos problemas por una parte, y de dar una explicación suscinta del verdadero contenido doctrinal de esos capítulos por otra. En ese sentido es una obra útil incluso para seminaristas y sacerdotes que tendrán ahí un resumen fácil de consultar. La parte exegética propiamente tal, es sobria, breve, y cabría en ese aspecto hacer algo mas desarrollado aun en el plano de divulgación; pero la intención de responder a problemas apologéticos (cosa muy útil) no permitía más (ya son 285 pp.). La presentación muy buena.

A. M.

PRINCIPIOS DE TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por *Marc Tremau*, O. P. Vers. cast. de Don Isidoro Fonolli. Ediciones Paulinas, Colección Alfa y Omega — 19. Usaquen — La Cita, D. E. (Colombia), 1963, 294 pp.

Frente a tantas "morales" casuísticas y desconectadas de la savia vivificante del Evangelio, el P. M. T. se instala en los principios válidos y aplicables a todas las situaciones. Pero al mismo tiempo trata de conectarla con la profundidad evangélica, de inyectarle riqueza dogmática, solidez metafísica y valor espiritual.

Después de unos capítulos en los que centra la teología moral en Dios y en Jesucristo, expone los temas que generalmente son objeto de estudio en el primer año de teología. Claro está que, destinada la obra a los seglares cultos y con una proyección última catequística, no puede detenerse en ellos como en una clase de teología. Nunca, sin embargo, pierden seriedad sus análisis rigurosos ni llega a desconectarse ni con las fuentes ni con la realidad del sujeto que ha de practicar y vivir la moral. Una moral asentada en los sólidos principios del Angélico teniendo muy en cuenta los gustos del día para su exposición.

No dudamos en recomendarla a cuantos católicos cultos quieren conocer la verdad auténtica de su vida religiosa para vivir mejor la vida cristiana.

G. G.

EL MATRIMONIO. Enseñanzas Pontificias. — 1. Preparado por los Monjes de Solesmes. Vers. Cast. de Antonio S. López. Ediciones Paulinas. Bs. As., 1960; 502 pp.

El Matrimonio es el primero de una serie de volúmenes en que Ediciones Paulinas de Bs. As. intenta presentar, orgánica y sistemáticamente, las enseñanzas pontificias sobre los temas fundamentales del mundo contemporáneo. Le seguirán otros dos, consagrados a la Familia y a la Educación, respectivamente.

Los documentos recogidos y clasificados van desde Benedicto XIV hasta Pío XII, ambos inclusive. Se dividen en tres secciones: 1) Idea divina del matrimonio (naturaleza, propiedades, fines, primer vínculo social, autoridad competente en materia de matrimonio). 2) Corrupción de la idea divina (causas generales de su decadencia, errores y delitos contra el matrimonio, contra la fidelidad). 3) Retorno a la idea divina (medios: acción religiosa, de los esposos, preparación para el matrimonio).

Magnífico arsenal de documentos para conocer la doctrina de la Iglesia sobre un tema que es de todos los tiempos.— Seis índices, con 66 páginas más que han de añadirse al texto, facilitan el manejo de la obra. El más útil, el sistemático.

G. G.

REFLEXIONES SOBRE EL PSICOANALISIS, por *Lhermitte, Boutonier, Nédoncelle, Vérine.* Ed. Paulinas. Serie psicológica, N.º 23. México, D. F., 1962; 166 pp., 10,5 x 17 cms.

Los autores tratan el tema con absoluta independencia tanto en la doctrina como en las implicaciones del psicoanálisis con otras disciplinas, v. gr. moral o religión. Jean Lhermitte expone las principales tesis del psicoanálisis precisando bien las aportaciones positivas, así como los fallos y las partes discutibles. Juliette Boutonier, admiradora incondicional del psicoanálisis señala lo que puede esperarse del psicoanálisis como técnica terapéutica, deslizando afirmaciones totalmente inadmisibles desde un punto de vista moral. Cierto que el psicoanalista no es un profesor de moral, pero no creemos que su ciencia le fuerce a conclusiones contra la moral (véase la página 51), sobre todo cuando de derecho natural se trata. Maurice Nédoncelle analiza las relaciones entre psicoanálisis, moral y religión, optando por una comprensión y colaboración mutua. Este tratado por su precisión y contenido haría innecesario el anterior de J. B. Vérine explica la intervención de los padres en la formación del inconsciente (léase complejos infantiles; para él, como para J. B. todas las afirmaciones del psicoanálisis son dogmas de fe).

Sería de desear una mayor unidad temática. Notables los estudios del Dr. J. Lh. y M. N. por su precisión. En los artículos de J. B. y V. convendrían nuevos planteamientos para ver si se justifican o no todos los complejos por ellos admitidos. Los dos primeros autores se aprovechan del psicoanálisis; los dos últimos lo aceptan sin reservas. A estas alturas, creemos, se pueden aceptar algunas y negar no pocas de las implicaciones psicológico - metafísicas sostenidas por Freud.

G. G.

PSICOANALISIS DEL SIMBOLO RELIGIOSO, por *Charles Baudouin.* Ed. Paulinas. Serie Psicológica, N.º 24. México, D. F., 1962; 303 pp.; 10,5 x 17 cms.

Leyendo a Baudouin se tiene la impresión de estar recorriendo las páginas de una novela. Fluidez de estilo, claridad de ideas, anecdotario fantástico, desenlace imprevisto. Todo aparece como un mecanismo perfectamente coordinado, pero el resultado es incierto sin poder predecir exactamente su porqué.

Pero esto mismo va creando la duda ante sus afirmaciones de psicoanalista. ¿La conducta de un individuo tendrá en la madurez el mismo signo que tuvo en su niñez? El factor dominante, cualesquiera que hayan sido las derivaciones habidas en la curva vital, sería el inconsciente infantil. De ahí también que a las alternativas creadas por ese inconsciente —proseguido o rechazado— corresponden las de la vida psicológica, y a las de ésta las de la vida religiosa. Un paralelismo tan perfecto causa extrañeza. Como vehículo de su exposición, señala Baudouin, la vida de hombres ilustres —casi todos escritores— que han padecido alguna clase de trauma infantil el cual relegado a la subconsciencia, constituye el inconsciente, que es el que, en realidad, determina el comportamiento futuro de la persona, bien sea en la misma línea, bien en sentido contrario.

La idea aparece seductora. Nada de líneas quebradas o saltos bruscos en la vida de un individuo; nada de azar, sino perfecta armonía y unidad. Pero también nada de libertad ni de factores conscientes. El inconsciente avasallador lo domina todo y lo explica todo. He aquí un defecto bastante corriente en obras de psicoanálisis. A fuerza de acentuar el inconsciente como factor decisivo, se olvidan o relegan a segundo plano los factores conscientes, la autodeterminación, los caprichos de una asociación libre o las influencias de otros factores que intervienen en particular en el cristiano. Y lo peor, es que siempre se busca su explicación en sujetos psicópatas, aplicando luego a los sujetos normales, lo que es propio de los primeros.

G. G.

LA SOLUCION DEL PROBLEMA DE LA VIDA, por *Fernand Lelotte.* Vers. cast. de María Dolores López. Colección Lux Mundi—6. Ediciones SIGUEME. Salamanca 1962. 3.a; 370 pp. (14 x 21,5 cms).

La vida que palpita en cada uno se presta a múltiples interrogantes. Unos se los

plantean, los más prefieren ignorarlos. Mas, como todos nos sentimos instalados en ella, sin que se nos haya pedido el consentimiento, será preciso, en todo caso, buscar una respuesta a los mismos. Y no la que satisfaga un aspecto particular, sino una que integre panorámicamente toda su rica policromía.

Es lo que ha intentado el P. L. en la obra que presentamos, mostrando —no demostrando— la solución católica. A través de ella va describiendo todo el vasto panorama que el hombre recorre desde que nace hasta que termina su caminar. Durante él le hablarán las cosas, los hombres, la Iglesia, Dios . . . abriéndole siempre nuevas perspectivas.

Libro lleno de imaginación, de sugerencias, de buen decir y de buen humor para un mundo atormentado y atormentador; de lectura y meditación, que anima a conocer y a practicar a quien conoce poco de esta respuesta católica y practica menos. Su única finalidad podemos condensarla así: mostrar amablemente el rostro del Catolicismo a los que aun ignorándolo desean, desde lo más íntimo de su alma, conocerlo.

G. G.

UN LECTOR

MAS DE

LA VOZ

Revista de actualidad

EN CADA

PUNTO DE CHILE

UD. PUEDE CONSEGUIRLO

Nueva suscripción:

Sr. .....

Calle ..... Nº .....

Casilla ..... Ciudad .....

Suscripción semestral	Eº	6,30
Suscripción anual	Eº	12,50

Cheques a la orden de Revista **LA VOZ:**

Tenderini 153 - Casilla 13652 - Santiago

RECOMENDAMOS A UD.:

"Rumbos"

Hace 15 años, nuestro actual Cardenal iniciaba la publicación de RUMBOS destinada a servir de enlace entre el *Colegio* y el *Hogar*.

"Rumbos"

Revista destinada a los padres de familia, para ayudarlos en la difícil e importantísima misión de educar a sus hijos.

"Rumbos"

Publicación de la FIDE (Federación de Institutos de Educación)

Valor de la suscripción anual es de E° 2.–

Dirección y Administración: Alonso Ovalle 1546, Santiago.

Impreso en los talleres de la Universidad Católica

TODOS LOS LIBROS RESEÑADOS EN ESTA REVISTA
ESTAN A LA VENTA EN:

Editorial HERDER Librería

AGUSTINAS 1161, LOCAL 5 — GALERIA ALESSANDRI

CASILLA 367 — FONO 81517

S A N T I A G O

Ultimas novedades recibidas:

BIBLIA POPULAR HERDER

Quoist: EL DIARIO DE ANA MARIA

Id.: EL DIARIO DE DANIEL

Loduchowski: LA COEDUCACION DE LOS ADOLESCENTES Y EL PROBLEMA DE LOS "TEENAGERS"

Juan XXIII: DIARIO DEL ALMA

Torres Calvo: DICCIONARIO DE TEXTOS SOCIALES PONTIFICIOS

Del Valle: DICCIONARIO DE MORAL PROFESIONAL SEGUN LOS DOCUMENTOS PONTIFICIOS

CONOZCA EL MENSAJE CRISTIANO
EN TODAS LAS MATERIAS QUE
INTERESAN AL HOMBRE DE HOY

Suscríbase a

Revista MENSAJE

Artículos de interés para nuestros lectores en los últimos números aparecidos (agosto - septiembre):

- La revolución negra
- Amor y Matrimonio
- Iglesia y Educación
- Médico enfrenta la Natalidad
- Encíclica "Ecclesiam Suam"
- Declaración episcopal sobre el proyecto de Ley de Divorcio

DIRECCION:

Avda. Bernardo O'Higgins 1801 - Casilla 10445
Santiago — Chile

SUSCRIPCION:

	Chile	Extranjero
Un año	E° 9,50	US$ 5,00
Dos años	E° 18,00	US$ 9,00

Editorial Universidad Católica — Lira 140 — Santiago